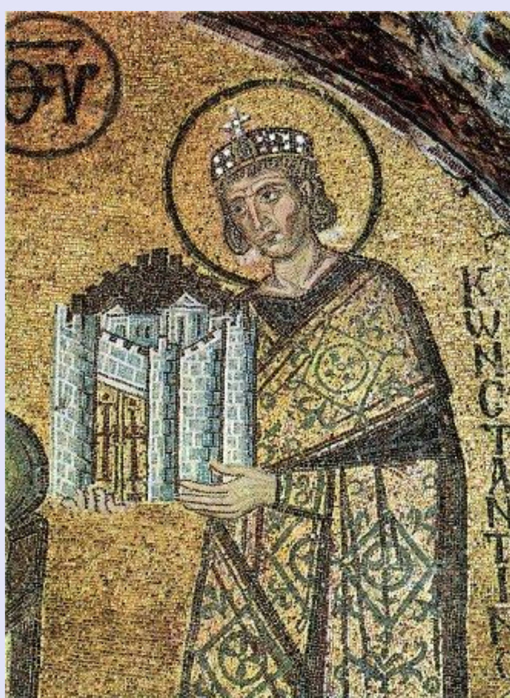
Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor

Biserică şi Stat în primele patru secole

Curs
(Anul I Master)

Domeniul *Istorie şi Tradiţie*



Teologie pentru azi

București
2012

Biserică şi Stat în primele trei secole

Relaţiile dintre Biserică şi puterea politică în Imperiul roman, şi mai târziu în Imperiul bizantin, în primele secole ale Creştinismului, au făcut obiectul unor cercetări istorice şi se bucură astăzi de o interesantă bibliografie[1].

Aceste relaţii au fost diferite în funcţie de epocă, de-a lungul veacurilor existând de asemenea deosebiri între Răsăritul şi Apusul creştin[2].

O bună cunoaştere a acestor relaţii este îngreunată de obiectivitatea sau subiectivitatea de care au dat întotdeauna dovadă izvoarele istorice.

Raporturile dintre Biserică[3] şi putere conţin conflicte de conştiinţă, uneori latente, alteori manifeste.

---

[1] Cităm aici pe cei mai cunoscuţi autori: Luigi STURZO, *L'Eglise et l'Etat*, traducere din italiană de Juliette Bertrand, Paris, 1937; K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperors in the Fourth Century, especialy as schown in Addresses to the Emperor*, New-York, 1941; Gerald F. REILLY, *Imperium and Sacerdotium. According to St. Basile the Great*, Washington D.C., 1945; Oscar CULLMAN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitifs*, Neuchâtel, 1947, p. 137-150; Idem, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel-Paris, 1970; G. BARDY, *L'Eglise et les derniers Romans*, Paris, 1948; E. SAUFFER, *Le Christ et les Césars, Colmar-Paris*, 1956; Hugo RAHNER, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, traducere din limba germană de G. ZINK, Paris, 1964; Henri CAZELLES, *Bible et politique, în Recherches de Sciences Religieuse*, tome 59, 1971, p. 497-530; Jacques GUILLET, *Jésus et la politique*, în Recherches de Sciences Religieuse, tome 59, 1971, p. 531-544; H. AHRWEILER, *L'ideologie politique de Byzance*, Paris, 1975; Michel CLEVENOT, *Les Chrétiens et le Pouvoir*; Paris, 1981; Francis DVORNIK, Early Christian and Byantine Political Philosophy: Origins and Background, 2 vol., Waschington, 1966; Rafaelo FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966; Jean GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Roman (IV-e - V-e siècles)*, Paris, 1958, cu o actualizare a problemei în ediţia din 1989; André MANARANCHE, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris, 1978; Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde* (I et II siècles), Paris, 1973; Idem, *Jésus et le Pouvoir*, Paris, 1987; S. G. F. BRANDON, *Jésus et les Zélots. Recherches sur le facteur politique dans le christianisme primitif*, Paris, 1976; Charles MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain (I-er-III-er siècles)*, Paris, 1979; vezi şi drd. Costică Popa, *Principiul loialităţii faţă de stat la apologeţii creştini*, în ST, XXVII, nr. 1-2, 1975, p. 52-63; Adrian Gabor, *Biserică şi Stat în secolul al IV-lea. Modelul Teodosian*, în Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", Bucureşti, 2001.

[2] Jean M. PETRITAKIS, *Interventions dynamiques de l'Empereur de Byzance dans les affaires ecclésiastiques*, în Byzantion, 3,1971, p. 137.

[3] S-a afirmat adesea că Biserica constituie, de asemenea, *o putere paralelă* Statului.

Acest gen de conflict «poate căpăta – aşa cum afirma Luigi Sturzo – după caz, o formă juridică sau una politică, dar în fond avem întotdeauna de a face cu un conflict de conştiinţă, pentru că ceea ce se află în joc este personalitatea umană»[4].

În definitiv, probleme omeneşti şi probleme de idei, strîns legate, căci ideea nu poate fi despărţită de evenimentul care o provoacă.

Totuşi cercetările privind relaţiile dintre Biserică şi Stat pun în valoare o serie de factori care au determinat evoluţia vieţii bisericeşti.

Este nevoie să se aprecieze just care au fost forţele multiple care existau în spatele relaţiilor dintre Biserică şi Stat, componentele lor, contribuţiile lor reale.

În acelaşi timp nu trebuie ocolite mentalităţile şi interesele umane, în care un rol important l-a jucat "oportunismul".

Pentru credincioşi, Biserica reprezintă comunitatea şi comuniunea oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos, Fiul Întrupat, în Duhul Sfânt, precum şi forma văzută a unei asocieri suprafireşti cu Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat, întrucât credincioşii alcătuiesc un singur trup al cărui Cap este Hristos, într-o nouă viaţă, tainică, la care se fac cu adevărat părtaşi.

Tot aşa cum Iisus Hristos este persoană istorică, şi Biserica Sa este istorică[5].

Această Biserică, ieşită din mîinile lui Dumnezeu (Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească), incorporează toţi oamenii prin botez, făcându-i părtaşi la viaţa adevărată prin Sfânta Euharistie, curăţindu-i prin pocăinţă, păstorindu-i prin ierarhie[6].

---

[4] Luigi STURZO, *L'Eglise et l'Etat, traduit de l'italien inédit par Juliette BERTRAND*, Paris, 1937, p.22.

[5] Luigi STURZO, op. cit., p.20.

[6] Jean M. PETRITAKIS, op. cit., p. 137. Cuvântul ecclesia, în sensul său profan semnifica, la început, o adunare, în mod particular o adunare de cetăţeni convocată de un curier public.
În limbajul scripturistic al Vechiului Testament, sau în cel al Septuagintei, sau în cel al Noului Testament, *ecclesia* se întâlneşte de mai multe ori în sensul general de adunare profană (Ps. XXV, 5; Ecl. XXII, 34).
În limbaj patristic, principalele sensuri ale cuvântului ecclesia sunt: întâlnirea credincioşilor adunaţi pentru cultul liturgic (*Doctrina duodecim apostolorum*, IV, 12); cel mai adesea cuvântul ecclesia desemnează *societatea universală a credincioşilor*, care cred în Iisus Hristos şi supuşi unei autorităţi stabilite de El. Uneori cuvântul ecclesia semnifică, într-un sens foarte general, *colectivitatea credincioşilor* Vechiului şi Noului Testament, care sunt uniţi în aceeaşi credinţă în Dumnezeu cf. E. DUBLANCHY, *Eglise*, dans DTC, IV, 2e partie, col. 2009.

Biserica depăşeşte toate societăţile umane care-l au ca subiect pe om, dar ea îl consideră pe acesta nu doar ca pe o creatură raţională pur şi simplu, supusă unor necesităţi şi unor interese strict temporale, ci în perspectiva scopului său suprafiresc, către care trebuie să conveargă întreaga sa existenţă individuală şi socială[7].

Biserica se luptă pentru îndumnezeirea omului[8].

Primii creştini alcătuiau o lume aparte, neconsiderând cele pământeşti nici ca pe o finalitate, nici ca pe un bun. Lumea profană le era străină şi chiar ostilă.

Comunitatea creştină putea fi considerată ca un stat în stat, chiar dacă nu urmărea nici un fel de separare politică şi nu intenţiona, nici măcar în perspectivă, să constituie o unitate politică distinctă[9].

Împotriva unei teologii politice care crea premiza zeificării suveranului, creştinii nu au încetat a reaminti că împăratul nu este decât un om, a cărui putere vine de la Dumnezeu.

Biserica martirilor proclama fără teama morţii: "Deus mayor et non imperator"[10].

Lăsând în acelaşi timp o oarecare libertate Bisericii, Statul nu va renunţa a interveni în evoluţia acesteia. Intervenţiile autorităţii politice se justificau fie prin protecţia ordinii publice, fie prin garanţia drepturilor comunităţilor religioase[11].

* *
*

În toate epocile, puterea seculară a avut tendinţa să exercite o acţiune directă în materie de religie, pentru a-şi afirma mai bine dominaţia.

Prin putere, se înţeleg forţele care conduc lumea, iar pentru epoca respectivă, forţele care conduceau Imperiul Roman, instituţiile reprezentate de împărat, de

---

[7] E. DUBLANCHY, art. cit., col.2111.

[8] Georgeos J. MANTZARIDIS, *La déification de l'homme*, în *Contacts*, Paris, tome XXXX, nr. 141, 1ère trimestre 1988, pp. 6-18.

[9] Luigi STURZO, op. cit., p. 31.

[10] Vezi Acta Saturnini 41 cf. Hugo RAHNER, op. cit., p. 14. A se vedea şi Jean BEAUJEU, *Les Apologètes et le culte du souverain*, în *Les Apologètes et le culte des Souverains dans l'Empire romain*, Genève, 1973, p. 103-142.

[11] Cum ar fi cazul intervenţiilor lui Alexandru Sever (222-235 d.Hr.) şi Aurelian (270-275 d.Hr.).

Senat, de guvernatorii provinciilor, Un Stat esenţialmente păgân, care, de la Deciu (249-253 d. Hr.) la Diocleţian (284-305 d. Hr.), a dat dovadă de un păgânism agresiv.

Pentru Biserica primară, Statul rămâne un instrument secular considerat ca fiind necesar vieţii sociale, în virtutea păcatului originar.

Deci, ca principiu, statul, recunoscut ca o instituţie voită, cerută de structura Bisericii, care nu se poate lipsi de protecţia acestuia, şi Biserica, dorind să-şi păstreze autonomia, poziţia, şi fiind, prin originea şi prin scopurile sale, superioară statului[12].

Nu este uşor de găsit o definiţie a statului[13], ba este chiar greu de găsit una cu care să fie toată lumea de acord. Jean Gaudemet se gândea la o expresie «care să acopere realităţi multiple, abstracţii în spatele cărora istoricul trebuie să regăsească tendinţe şi forţe»[14].

Din punct de vedere creştin, legitimitatea statului se întemeiază pe o conformare la voia Dumnezeului Unic, izvor al oricărei puteri în vederea binelui comun, menirea statului fiind de a promova binele general şi de a reprima răul (*Rom.* XIII).

Acceptarea de către creştini a societăţii politice a Imperiului Roman, în virtutea faptului că aceasta era voia lui Dumnezeu, constituie o atitudine pozitivă.

Imperiul Roman era cadrul secular în care Dumnezeu a binevoit să Se Reveleze şi în care Fiul Său S-a întrupat după cum afirma Origen:

«Este sigur că Iisus S-a născut pe vremea împăratului Augustus, care, prin puterea lui, a adunat laolaltă, ca să zicem aşa, sub o singură stăpânire, pe cei mai mulţi din oamenii pământului.

Dacă ar fi fost pe atunci mai multe împărăţii ar fi fost o piedică în calea răspândirii învăţăturii lui Iisus peste tot pământul…

Căci cum altfel ar fi putut birui această învăţătură paşnică, potrivit căreia nu se îngăduia să te răzbuni nici măcar pe duşmani? Iar starea lumii cum s-ar mai fi

[12] Hugo RAHNER, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, traduction du texte allemand de G. ZINCK, Paris, 1964, p. 18.
[13] Definiţiile statului sunt nenumărate. Această multiplicitate ţine de diversitatea punctelor de vedere la care se plasează autorii.
A se vedea: J. W. LAPIERRE, *Le pouvoir politique*, în *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, Paris, 1990, pp. 235-239.
[14] Jean GAUDEMET, art. cit., p. 77.

schimbat deodată cu naşterea Mântuitorului peste tot pământul într-o stare mai blândă?»[15].

Statul nu este de esenţă divină, dar întrucât corespunde ordinii voite de Dumnezeu, el are o demnitate eminentă care impune supunere din partea tuturor. Sfinţii Părinţi ne învaţă că funcţiile naturale ale statului sunt cele care privesc asigurarea ordinii, unirii şi păcii.

Creştinul este convins că autoritatea politică va voi şi va şti să dea satisfacţie aspiraţiilor legitime de libertate religioasă ale supuşilor loiali şi de un civism ireproşabil.

Exigenţele statului, dacă rămân în limitele stabilite, nu pot deci părea câtuşi de puţin excesive creştinului.

Statul există în planul unei pedagogii divine în scopul de a educa oamenii în respectul legii şi al dreptăţii.

«Statul face parte din cadrul acestui eon. Nu are nimic absolut. Nici existenţă nu are decât în măsura în care Dumnezeu îl menţine pentru a asigura ordinea provizorie a acestei lumi»[16].

Principiile care reglementează relaţiile creştinilor cu puterea au fost stabilite încă din perioada apostolică. *Kerygma* pune într-adevăr întrebarea şi oferă şi răspunsul privitor la raporturile dintre credinţa creştină şi loialismul politic[17] faţă de autorităţile statului.

Aspectul profund înnoitor al credinţei creştine se regăseşte pe deplin în afirmaţia Mântuitorului Iisus Hristoa că cele duhovniceşti sunt cu necesitate distincte de cele politice şi că trebuie dat «*Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu*» (Matei XXII, 21)[18].

---

[15] ORIGENE, *Contre Celse*, II, 30, tome I, (livres I et II), introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORT, s. j., Paris, 1967, în Sources Chrétiennes, 132, p. 361-363.
Vezi şi traducerea românească: *Origen, Scrieri Alese*, partea a patra, *Contra lui Celsus*, II, 30, studiu introductiv, traducre şi note de pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în colecţia PSB, vol. 9, Bucureşti, 1984, p. 126, de unde am preluat traducerea.
A se consulta şi: M G. MASSART, *Società et Stato nel cristianesimo primitivo: la confectionne D.I. Origene*, Padova, 1932; F. CAVALLERA, *La doctrine politique d'Origene sur les rapports du christianisme et de la société civile*, în *Bulletin de la Littérature Ecclésiastique*, 1937, p. 30-79.

[16] Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I et II siècles)*, Paris, 1973, p. 206.

[17] A se vedea Alexis KNIAZEFF, *Le Royaume de César et le règne du Christ (Dieu , son Fils , César et l'Eglise)*, în *Contacts*, revue orthodoxe de théologie et de spiritualité, Paris, tome XXXIX, p. şi tome XXXX, p. 19-36.

[18] Pentru o mai bună cunoaştere a atitudinii faţă de politic a Mântuitorului a se vedea comentariile la textele biblice la: Oscar CULLMAN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitifs*, p. 137-150; Idem, *Jésus et les*

Aceasta nu înseamnă o negare a statului de către creştini, nici un refuz de a-i recunoaşte autoritatea [19].

Inainte de secolul IV, gândirea asupra vieţii politice şi a instituţiilor statului nu este lipsită nici de forţă, nici de corectitudine.

După cum afirma Charles Munier «într-un context general de violenţă şi de suspiciune, Părinţii Bisericii paleocreştine au ştiut să pună în lumină principiile generale ale unei etici creştine a realităţilor politice şi să fixeze principalele coordonate ale unei doctrine bine echilibrate a raporturilor dintre Biserică şi stat, tot atât de străină de opoziţia lipsită de discernământ cât şi de capitularea plină de laşitate»[20].

În timpul primelor decenii ale existenţei sale, Creştinismul nu a fost perturbat de autoritatea romană.

Comunităţile sale erau prea neînsemnate numeric pentru a suscita atenţia cercurilor oficiale.

Este demn de remarcat faptul că înainte de anii 90, documentele creştine nu manifestă nici un fel de opoziţie faţă de statul roman[21].

Sfântul Apostol Pavel întemeia existenţa şi activitatea ordinii politice pe voia lui Dumnezeu, Creatorul neamului omenesc, şi sublinia că autoritatea

---

révolutionnaires de son temps; E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars…*; Henri CAZELLES, *Bible et politique,* p. 497-530; Jacques GUILLET, *Jésus et la politique*, p. 531-544; Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I et II siècles)*; Idem, *Jésus et le Pouvoir*; S. G. F. BRANDON, *Jésus et les Zélots. Recherches sur le facteur politique dans le christianisme primitif.*

[19] Jacques LOEW, Michel MESLIN, *Histoire de l'Eglise par elle-même,* Paris, Fayard, 1978, p.121.

[20] Charles MUNIER, *Les doctrines de l'Eglise ancienne...*, p. 42.

Literatura relativă la aceste probleme este considerabilă. Menţionăm doar: Luigi STURZO, op. cit.; Charles MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire Romain (Ier-IIIe siècles)*, p. 205.

În mod special a se vedea Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, p. 137-150; Idem, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*; Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I et II siècles)...* ; Idem, *Jésus et le Pouvoir…*, Jacques GUILLET, *Jésus et la politique…*, p. 531-544; Henri CAZELLES, *Bible et politique…*, pp. 497-530.

Voir aussi G. MASSART, *Società e Stato nel cristianesimo primitivo: la confectionne D.I. Origene*, Padova, 1932; F. CAVALLERA, *La doctrine politique d'Origène sur les rapports du christianisme et de la société civile*, dans BLE, 1937, p. 30-79; P. BREZZI, *Le dottrine politiche dell'età patristica*, Rome, 1949; J. M. HORNUS, *Etude sur la pensée politique de Tertullien*, dans Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1958; P. LEBEAU, *L'engagement des chrétiens dans la cité antique*, dans Lumen vitae, 21, 1966, pp. 591-599; S. G. F. BRANDON, *Jésus et les Zélots. Recherche sur le facteur politique dans le christianisme primitif...*; A. PORTOLANO, *L'etica della pace nei primi secoli del cristianesimo*, Napoli, 1974.

[21] M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert; Botschaft und Geschichte,* II, Tübingen, 1956, pp. 177-228 şi E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956 cf. Roland MINNERATH, *Les chrétiens...*, p. 204.

care se exercită în stat este subordonată binelui general «Voieşti, deci, să nu-ţi fie frică de stăpânire? Fă binele şi vei avea laudă de la ea» (*Rom*. 13, 3)[22].

Petru adresa un apel Asiei Mici, teritoriu clasic al îndumnezeirii statului «daţi tuturor cinste, iubiţi frăţia, temeţi-vă de Dumnezeu, cinstiţi pe împărat» (I Pierre 2, 17).

Era o poziţie deliberat optimistă, fondată pe postulatul că Statul, care posedă propria sa legitimitate, lucrează în sensul justiţiei şi păcii sociale.

Cu toate acestea, amândoi au fost aduşi în faţa regilor şi a judecătorilor sub acuzaţia capitală de a fi duşmani ai statului.

Creştinismul primelor veacuri a rămas credincios concepţiei pauline cu privire la realităţile politice, chiar şi atunci când statul (care întruchipează întreaga putere) devine persecutor.

Creştinii nu pun niciodată în discuţie ordinea politică ca atare, nici regimul imperial care o reprezenta în acel moment.

În repetate rânduri Apologeţii subliniază ideea Cezarului voit de Dumnezeu.

Tertulian afirma la cumpăna secolelor II-III că: «tocmai de aceea împăratul este mare, pentru că este mai mic decât cerul, căci el însuşi este al Celui în puterea căruia este şi cerul şi orice făptură. Prin El este împărat, prin cel ce a fost şi om înainte de a fi împărat; de la El are putere, de la care a primit şi sufletul»[23].

Părinţii Apostolici şi Apologeţii nu se opresc asupra problemelor teoretice ale sprijinirii sau ale legitimităţii puterii politice[24], ci amintesc caracterul

---

[22] Poziţia Sfântului Apostol Pavel a suscitat mai multe comentarii patristice, în special cele ale Sfântului Irineu de Lyon, care reaminteşte necesitatea puterii publice în vederea asigurării ordinei elementare în societate cf. *Adversus Haereses*, V, 24, 1-4. A se vedea şi versetele de la I Timotei II, 1-3; Tit III, 1-2.

[23] TERTULIAN, *Apologeticum*, XXX, 3, traducere de Eleodor Constantinescu (1930) revizuită de David Popescu (1978), în vol. Apologeţi de limbă latină, colecţia PSB, vol. 3, p. 84. Pe acest motiv îşi întemeiază respectul şi rugăciunea pentru împărat.
De aceea continuă: „noi respectăm în împăraţi judecata lui Dumnezeu, care i-a aşezat pe ei în fruntea neamurilor" cf. Ibidem, XXXII, 2, p. 86 şi „ dar de ce să vorbesc mai mult despre credinţa şi evlavia creştină faţă de împărat, pe care trebuie să-l privim ca pe acela pe care Stăpânul nostru l-a ales, încât cu drept cuvânt să spun: împăratul este mai degrabă al nostru, fiindcă a fost aşezat de Dumnezeul nostru?" cf. Ibidem, XXXIII, 1, p. 86.

[24] Acest loialism politic se exprimă, în particular, prin rugăciunea liturgică pentru Împărat şi lucrarea publică (I Clément, 60, 4 - 61, 3). Se atribuie lui Meliton de Sardes meritul de a fi enunţat pentru prima dată principiile unei colaborări active

relativ şi trecător al tuturor împărăţiilor acestei lumi, precum şi responsabilitatea ce revine tuturor conducătorilor la Judecata lui Dumnezeu. Sfinţii Părinţi nu-şi făceau mari iluzii cu privire la eficacitatea legilor omeneşti, ţinând seama cât de mare este viclenia oamenilor.

Clement Romanul şi Tertulian au scris pagini severe asupra acestui subiect.

Avocatul din Cartagina se întreba, cu indignare, la sfârşitul secolului II: « ce poate însemna această autoritate a legilor omeneşti, dacă omul poate să le ocolească, şi de cele mai multe ori, chiar să treacă nebăgată în seamă vina, iar uneori să le înfrunte din îndrăzneală sau din necesitate?…

Noi însă, care ne aflăm sub ochii lui Dumnezeu Care ştie toate şi ştim mai dinainte că pedeapsa Lui este veşnică, suntem singurii care cu adevărat păzim nevinovăţia, şi din convingere adâncă, şi din neputinţa de a ne ascunde…, noi ne temem de Dumnezeu, iar nu de proconsul”[25].

Ca şi Sfântul Justin Martirul şi Filozoful[26], Origen afirmă despre creştini, că sunt conştienţi de originea divină a oricărei autorităţi, şi de aceea trăiesc în respectul ordinii definite de legea cetăţii.

Marele scriitor bisericesc afirma că: “există două legi: una este legea firii, pe care a aşezat-o Dumnezeu,

---

a creştinilor în beneficiul dinastiei Antoninilor şi pentru binele Imperiului (EUSEBE DE CESAREE, *Historia Ecclesiastica*., IV, 26, 7-11 texte grec, traduction et annotation par Gustave BARDY, nouveau tirage, Paris, dans SC 31, p. 210 ; Vezi şi traducerea din PSB).

Meliton sugerează că o comunitate de destin leagă, de la origini, Biserica şi Imperiul cf. Charles MUNIER, *Les doctrines politiques de l'Eglise ancienne*, dans Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg, 62e année, nr.1, Janvier, 1988, p.52.

Origen dezvoltă aceleaşi consideraţii în tratatul său *Contra lui Cels* II, 30 şaptezeci de ani mai târziu. El afirmă că pasul legiunilor militare au mers pentru Fiul lui Dumnezeu, «pruncul mântuitor».

O altă manieră de a critica puterea persecutoare consistă în a denunţa orgoliul şi vioalenţa care, de la origini, a întărit puterea romană. Tertulian afirmă în *Ad nationes*, II, 17: «Palatele şi templele Oraşului nu au putut fi construite decât graţie despuierii universului».

Vezi şi MINUCIUS FELIX, *Dialogul Octavius*, 25, 7: «Nu s-au întins aşa de mult graţie religiozităţii, ci graţie nelegiuirii şi nepedepsei lor », în Apologeţi de limbă latină, traducere de P. I. Papadopol (R. Vîlcea, 1936), revăzută de David Popescu (1978), în PSB, vol. 3, Bucureşti, 1981, p. 378.

Vezi şi studiul lui Costică POPA, *Loialitatea faţă de Stat la Apologeţii creştini…*, p. 59-60.

[25] cf. TERTULIAN, *Apologeticum*, trad. cit., LXV, 5-7, p. 100.

[26] Vezi Apologia I, XII, traducere şi note de pr. prof. Olimp N. Căciulă, în *Apologeţi de limbă greacă*, colecţia PSB, vol. 2, Bucureşti, 1980, p. 32.

cealaltă este legea scrisă pentru Stat. Este bine ca legea scrisă să nu se contrazică cu Legea lui Dumnezeu, dar şi mai bine este ca cetăţenii să nu fie tulburaţi de legi străine.

Când legea firii, adică a lui Dumnezeu, pomeneşte, altceva decât cea scrisă, să bagi de seamă dacă nu cumva îţi dictează raţiunea să zici adio legilor scrise şi intenţiilor legiuitorilor şi să te predai lui Dumnezeu ca legiuitor, să alegi a trăi după legea Cuvântului Său, chiar dacă ar trebui să faci acest lucru cu preţul multor primejdii, a nesfârşite suferinţe, poate chiar a morţii şi a dispreţului altora.

Când lui Dumnezeu îi place altceva decât ceea ce place unora din legile statelor – şi este cu putinţă să placă şi lui Dumnezeu şi celor care preferă astfel de legi – nu are nici un rost să dispreţuieşti acele fapte prin care omul se face plăcut Făcătorului tuturor şi să alegi pe acelea prin care nu eşti plăcut lui Dumnezeu, dar eşti plăcut legilor, care de fapt nici nu sunt legi, precum şi prietenilor acelor legi »"[27] …

«Deci, noi creştinii, care ştim că acea lege care din fire împărăţeşte peste toţi nu este decât legea lui Dumnezeu, încercăm să trăim după ea, luându-ne adio de la legile care nu sunt legi»[28].

Originalitatea primului contact al Bisericii creştine care tocmai luase naştere cu societatea politică reprezentată de Imperiul Roman ni se dezvăluie prin faptul că persecuţiile nu au trezit nici o reacţie violentă, nici o revoltă, nici o rezistenţă organizată din partea creştinilor[29].

Modul lor de a rezista nu era, deci, decât refugierea în catacombe sau mărturisirea de credinţă publică şi martiriul. Faţă de Imperiu ca unitate politico-religioasă, activitatea lor putea fi considerată ca un fel de anarhism social[30].

Violenţa Bisericii primare este de natură verbală; ea se traduce prin proorociri şi nu prin comploturi.

Doar «Apocalipsa este cealaltă faţă a aceleiaşi poziţii fundamentale a creştinismului primar faţă de

---

[27] Origen, *Contra lui Cels*, V, 37, în PSB, vol. 9, p. 346.
[28] Ibidem, V, 40, în PSB, p. 349. Vezi şi Charles MUNIER, *Les Doctrines...*, p.44.
[29] Luigi STURZO, op. cit., p. 31.
[30] Ibidem, p.32.

statul roman. Ea constituie primul document creştin care condamnă radical Imperiul devenit persecutor»[31].

Elementele tradiţiei iudeo-creştine primare, ideea Împărăţiei lui Dumnezeu, a demnităţii împărăteşti a lui Hristos, care triumfă împotriva tuturor vrăjmaşilor Săi, par să sugereze că şi condiţiile politice vor fi răsturnate la sfîrşitul veacurilor.

Aceste elemente au stat la baza unei literaturi apocaliptice şi a diferitelor speculaţii privind apropierea Parusiei[32]. Scrupuloşi în achitarea taxelor şi impozitelor[33], de care Statul avea nevoie pentru a asigura serviciile publice, creştinii ar fi acceptat chiar să ia parte la gestionarea treburilor publice, dacă acestea nu ar fi fost legate de obligaţii cultuale incompatibile cu credinţa lor.

Dacă ar consimţi să renunţe la anumite exigenţe în materie de cult public, Imperiul nu ar putea găsi slujitori mai devotaţi decât în rândul creştinilor»[34].

Fidelitatea lor politică nu putea merge însă până la a se închina zeilor protectori ai împăratului şi a accepta cultul geniului imperial. Ei refuză să se alăture forţelor de sacralizare a puterii politice a Imperiului.

Acest refuz de a diviniza puterea politică, divinizare pe care creştinii nu o puteau accepta, constituie lespedea funerară a loialismului lor politic[35].

Împotriva unei teologii politice, care-l defineşte pe suveran ca pe o fiinţă *chemată la îndumnezeire*, moştenitor al unui om zeificat, inspirat de zei, creştinii afirmă stăruitor că împăratul nu este decât un om a cărui autoritate vine de la Dumnezeu. Astfel, ei definesc un anumit egalitarism.

Ceea ce conferă măreţie împăratului, este faptul de a înţelege că Îi este inferior lui Dumnezeu şi răspunzător de poporul său în faţa Acestuia[36].

Biserica nu a opus niciodată statului *un refuz categoric*, izvorât dintr-o orientare mistică spre lumea de dincolo. Ba dimpotrivă, Biserica martirilor, dând dovadă de un instinct politic foarte sigur şi călăuzită de lumina

---

[31] cf. Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde...*, p.215. La rândul lor, Pseudo-Barnaba (4,5), apologetul Justin (Dial. 31) şi Hippolyte Romanul reiau descrierea lui Daniel.

[32] Vezi în această problemă: Charles MUNIER, *Les doctrines politiques...*, p. 48.

[33] Roland MINNERATH, *Les chrétiens et le monde...*, p. 204.

[34] Charles MUNIER, *Les doctrines...*, p. 46.

[35] Jacques LOEW, Michel MESLIN, *Histoire de l'Eglise par elle-même*, Fayard-Paris, 1978, p.126.

[36] Vezi Apologiile lui Atenagora şi Tertulian.

dumnezeiască, a ştiut să găsească da-ul şi nu-ul potrivite; astfel, a putut să spună «nu» statului absolutist al Cezarilor despotici.

Hippolyte ajunge chiar să considere statul roman, cu impresionanta sa unitate, drept o contrafacere diabolică a unităţii Bisericii, «a poporului de stăpâni» pe care îl alcătuiesc creştinii[37].

Biserica martirilor avea să propovăduiască fără a se teme de moarte: « *Dumnezeu este cel mai mare, nu împăratul* »[38].

Imperiul roman s-a slujit de cultul Romei şi de împărat[39] ca de un puternic mijloc de guvernare, care-şi extindea eficacitatea până în cele mai îndepărtate provincii şi menţinea astfel coewiunea între diferitele popoare.

Chiar dacă a lăsat Bisericii o anumită libertate, statul nu a renunţat să intervină în evoluţia acesteia[40]. Intervenţia autorităţii politice era justificată fie prin apărarea ordinei publice, fie prin garantarea drepturilor comunităţilor religioase.

În timpul lui Alexandrue Sever (222-235), a avut loc un conflict între nişte cîrciumari şi Biserica Romei în legătură cu un imobil. Diferendul a fost adus în faţa împăratului, care le-a dat câştig de cauză creştinilor[41].

---

[37] Domnul s-a născut în timpurile Cezarului Ausgustus, «punctul de plecare al apogeului Imperiului Roman. De asemenea, este epoca în care, prin Apostolii Săi, Domnul convoacă toate naţiunile şi toate limbile, în vederea realizării unei naţiuni de creştini fideli, purtând în inimile lor numele dominator şi nou.
Iată de ce, actualmente, imperiul domnind vrea să ne imite după activitatea lui Satan. Îi ridică, de asemenea, în toate naţiunile oamenii cei mai bine născuţi, pentru a le da un echipament de război şi a-i numi «Romani».
Iată de ce primul recensământ a avut loc sub Augustus, în momentul naşterii Domnului, în Betleem, pentru ca oameni acestei lui, recenzaţi de un împărat lumesc, să ia numele de romani, şi că, de partea lor, aceştia care cred în Regele ceresc să ia numele de creştini, purtând pe frunţile lor semnul care pune moartea pe fugă» (HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, IV, 9) cf. Hugo RAHNER, op.cit., p. 31-32.

[38] « Deus mayor et non imperator » (*Acta Saturnini*, 41) cf. Hugo RAHNER, op. cit., p. 14. A se vedea pentru toate detaliile: Jean BEAUJEU, *Les Apologètes et le culte du souverain*, în *Les Apologètes et le culte des Souverains dans l'Empire romain…*, p.103-142.

[39] Asupra cultului imperial lucrarea cea mai completă este cea a lui L. CERFAUX şi J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957.

[40] R. JANIN, *L'empereur dans l'Eglise byzantine*, în Nouvelle Revue Théologique, LXXVII, 1955, p. 49.

[36] LAMPRIDIUS, *Historia Augusta*, IV, 49. Mama împăratului Alexandru Sever (222-235) Julia Mammaea, a consultat teologii cei mai renumiţi ai timpului: pe Ipolit, care-i dedică lucrarea Despre Înviere, şi pe Origen, chemat special pentru ea la Antiohia (Eusebiu, HE, VI, 21, 3, probabil în anii 224-225). Tot el acceptă cu plăcere prezenţa creştinilor la palat (HE, VI, 28). Îi încredinţează lui Sextius

Împăratul Aurelian (270 – 275 d. Hr.), păgân şi duşman al creştinilor, a intervenit în conflictul care-i dezbina pe creştinii din Antiohia în legătură cu bazilica, pentru a decide dacă aceasta trebuia să-i revină episcopului Pavel din Samosata, acuzat de adopţianism şi caterisit, sau episcopului Domnus, ales în locul său. Aurelian a hotărât că bazilica trebuie să revină celui care rămăsese în comuniune cu episcopul Romei[42].

În orice caz, Biserica creştină a obţinut mari avantaje din situaţia favorabilă a acelei epoci şi s-a aflat mai aproape ca oricând de recunoaşterea oficială.

* *
*

Ajunsă în seolul IV, având în urma sa aproape trei secole de istorie, Biserica a avut timpul necesar să-şi dezvolte organizarea, cu excepţia monahismului, care se afla abia la început. Toate instituţiile sale fundamentale funcţionează şi au ajuns aproape la maturitate.

Biserica sobornicească, *catolică,* Biserica universală, este constituită dintr-o serie de comunităţi locale supuse autorităţii unui episcop: Biserica episcopală, iată unitatea de bază a acestui ansamblu de

---

Iulius Africanus conducerea bibliotecii Panteonului. Potrivit *Istoriei Auguste*, 4, 51, el a poruncit să se graveze pe pereţii reşedinţei sale maxima creştină regula de aur: «Precum voiţi să vă facă vouă oamenii faceţi-le şi voi asemenea» (Matei 7, 12; Luca 6, 31).

Dacă ar fi, iarăşi să dăm crezare Istoriei Auguste 4, 29, Alexandru Sever ar fi organizat o sală de rugăciuni, închinată zeilor lari - protectori ai casei - (zeii mani fiind divinităţi răufăcătoare).

În această sală numită lalarium erau cinstiţi împreună Orfeu, Apoloniu de Tyana (filozof neopitagoreic din sec. I d.Hr. care profesa o învățătură despre un Dumnezeu Unul, distinc de restul zeilor), Avraam şi Hristos, alături de Alexandru cel Mare şi de unii împăraţi divinizaţi.

Se pare, de asemenea, că ar fi vorba de un nou regim juridic în perioada domiei lui. Lampridius istoriseşte (*Historia Augusta* 4, 29) acordarea unui teren, în apropierea Viei Appia, de către împărat, creştinilor pentru construcţia unei Biserici.

Terenul era în dispută cu corporaţia popinarilor - a cârciumarilor, care dorea ridicarea unei noi cârciumi. Istoricul chiar menţionează că împăratul ar fi acordat creştinilor o recunoaştere legală: Christianus esse passus est (HA, 4, 22).

[42] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, VII, 30, 19, traducere, studiu, note şi comentarii de pr. prof. dr. T. Bodogae, în colecţia Părinţi şi Scriitori bisericeşti, vol. 13, Bucureşti, 1987, p. 305.

credincioşi şi a clerului însuşi, cu o organizare foarte ierarhizată – episcopi, preoţi, diaconi, ipodiaconi[43].

De acum două sisteme de organizare socială coexistă în acelaşi teritoriu şi, ceea ce este şi mai important, sunt alcătuite din aceiaşi oameni.

«Ele se recunosc una pe cealaltă şi încep să se şi ajute reciproc. Dar fiecare doreşte să-şi păstreze prerogativele şi uneori priveşte prea de aproape domeniul învecinat»[44].

De aproape un veac, creştinismul începuse să pătrundă adânc în societatea romană, cucerind noi pături sociale, extinzându-se în ţinuturi noi şi astfel subminând Imperiul din interior. Creştinismul devenise o forţă morală şi socială. Imperiul nu reuşise nici să-l ţină în frâu, nici să-l elimine.

Creştini se întâlneau în aproape toate provinciile, în aproape toate clasele sociale şi în aproape toate profesiile. Biserica avea o organizare caracteristică: legi liturgice, autorităţi recunoscute, tribunale speciale, locuri de întrunire şi de cult, cimitire, proprietăţi, precum şi o disciplină interioară.

Toată această organizare asociativă, creată în penumbra catacombelor, fie în timpul persecuţiilor, fie în perioada de toleranţă, cuprindea nucleul unei forme sociale mai ample care se dezvolta în interiorul Imperiului[45].

Ideea unui Imperiu unic, *Patria romană*[46], pentru întreaga creştinătate a fost o concepţie teoretică şi practică care a căutat să îmbine universalitatea Bisericii cu pretinsa universalitate a puterii politice[47].

Pentru bizantini, problema nu se punea în principiu ca o chestiune de raporturi între două « puteri » sau două « ordini » juridice, ci ca un raport între oameni. Factorul

---

[43] Henri MARROU, *L'Eglise dans la première moitié du quatrième siècle, dans Jean DANIELOU* - Henri MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, *Des origines à Saint Grégoire le Grand,* Paris, 1963, p. 280.

[44] Jean GAUDEMET, *Société religieuse et monde laïc au Bas-Empire, dans Jura*, X, Naples, p. 87.

[45] Luigi STURZO, op. cit., p. 29. Voir aussi Alexandre FAIVRE, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical. Approche historique et institutionnelle dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1977.

[46] Louis BREHIER, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970, p. 12.

[47] Luigi STURZO, op. cit., p. 27.

uman era un element personal, care făcea balanţa să se încline într-o parte sau în cealaltă[48].

Creştinismul nu a distrus lumea antică, ci a înlocuit-o. În faţa unei societăţi senile, Biserica poseda vitalitatea întreprinzătoare a tinereţii. În faţa unei civilizaţii erodate de propriile tare, ea era un tezaur de virtuţi. În faţa unei conştiinţe frământate, care se îndoia de scop şi de mijloace, ea ştia unde se află «calea, adevărul şi viaţa».

Raporturile dintre Biserică şi stat nu puteau fi marcate de docilitatea pe care ar fi dorit-o oamenii politici. Astfel, două soluţii păreau a fi posibile : absorbirea creştinismului sau respingerea lui, şi ambele aveau să fie încercate în cursul sec. IV [49].

Dar, încă dinainte, Tertulian, Meliton de Sardes şi Origen[50] observaseră că unitatea Imperiului cooperase într-un mod foarte util la remarcabilul succes al propovăduirii creştine.

Încă de la mijlocul secolului al III-lea, Origen stabileşte tema apologetică cu privire la rolul providenţial al Imperiului Roman, temă care avea să capete o mare importanţă în următoarele două secole.

Pe de altă parte, creştinismul venea să aducă aspiraţiilor cele mai profunde ale omului un răspuns care nu le mai fusese dat până atunci, aspiraţiilor la viaţa veşnică şi semi-dumnezeiască, iată ce venea creştinismul să satisfacă prin făgăduinţele sale privitoare la unirea cu Dumnezeu într-un viitor fără sfârşit.

Rezistenţa la creştinism se dovedea astfel ineficace.

«Începutul secolului IV avea să trăiască una din cele mai importante revoluţii pe care istoria Bisericii le-a cunoscut vreodată: ignorată sau persecutată în perioada anterioară, ea îşi dobândeşte dintr-odată deplina libertate şi în curând avea să beneficieze de favorurile stăpânirii, care-i va acorda cele mai largi privilegii»[51].

În afara Imperiului, creştinismul cucereşte ansamblul popoarelor germanice, cu excepţia francilor şi a unei părţi a lombarzilor şi a vizigoţilor. Creştinismul era

---

[48] G. PITSAKIS, *La « ΣΥΝΑΛΛΗΛΙΑ » principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Idéologie et pratique byzantine et transformations contemporaines*, dans Kanon, 1991, p. 21, n. 32.

[49] Daniel ROPS, *Histoire de l'Eglise du Christ. II. Les Apôtres et les Martyrs*, Paris, 1965, p. 452.

[50] ORIGENE, *Contre Celse*, II, XXX, éd. cit. p. 32.

[51] J. R. PALANQUE, *La paix constantinienne*, dans FLICHE -MARTIN III, p. 17.

deja recunoscut în Armenia. Tânărul nobil armean, botezat în Cezareea Capadociei cu numele de Grigore, cel dintâi evanghelizator al armenilor, reuşeşte să-l convertească pe regele Tiridat II [52].

Suveranul, căruia nu-i displăcea, poate, să combată astfel mazdeismul duşmanului naţional, Persia sasanidă, impune creştinismul tuturor supuşilor săi.

Aristocraţia nu se mulţumeşte doar să se convertească: în curând, furnizează cea mai mare parte a clerului superior şi-şi trimite o parte dintre credincioşi în mânăstiri[53]. Lumea episcopilor devine mai numeroasă.

În Spania, începând din primii ani ai sec. IV, canoanele sinodului de la Elvira[54] semnalează creştini în toate clasele sociale: mari proprietari (c.40, 41, 49), magistraţi municipali.

Concursul dat de marii proprietari care, din ce în ce mai mult, fac din domeniul lor o unitate de viaţă, asigură nevoile duhovniceşti şi materiale ale domeniului respectiv.

La începutul secolului al IV-lea două instituţii coexistă pe acelaşi teritoriu, de această dată formate din aceeaşi oameni. Ele se recunosc şi în acelaşi timp îşi acordă un ajutor reciproc.

Creştinismul pătrunde profund în societatea română, câştigă noi clase sociale şi Imperiul se simte ameninţat din interior. În realitate, această convertire rapidă este şi superficială şi va crea multe probleme în privinţa vieţii morale şi a modalităţii de a interpreta doctrina Bisericii.

Oportunismul pătrunde în Biserică. Două soluţii păreau atunci posibile: *a absorbi* creştinismul sau *a-l respinge*, soluţii care vor fi încercate deopotrivă în acest secol.

După ani grei de persecuţii o nouă politică religioasă începe cu Maxenţiu. Uzurpatorul care domnea la Roma între 28 oct. 306 şi 28 oct. 312 ar fi avut meritul de a fi înaintemergătorul lui Constantin în privinţa acordării libertăţii creştinismului. El ar fi fost primul binefăcător al creştinismului şi ar fi acordat primul act de

---

[52] Idem, *L'expansion chrétienne*, dans Ibidem, p. 490.

[53] Ibidem, p. 87.

[54] A se vedea Concile d'Elvire, *Histoire des Conciles d'après les Documents originaux par Charles Joseph HEFELE*, tome I, première partie, Paris, 1907, p. 244-245; 249-250.

toleranţă. Daniel De Decker[55] probează că *De mortibus persecutorum*[56] se acordă cu *Historia Ecclesiastica*[57] asupra faptului că Maxenţiu a fost creştin. Intervenţia directă a lui Maxenţiu în comunitatea creştină a Romei, măcinată de problema reintegrării apostaţilor, a pus capăt conflictului.

De asemenea, a fost primul împărat care a convocat un sinod, cel de la Elvira, la 15 mai 309. Galeriu îi urmează cu un edict de toleranţă, din 30 aprilie 311.

Anii 311-313 au marcat o turnantă în politica imperială în privinţa Bisericii, sfârşitul unei politici care a eşuat, nereuşindu-se lichidarea creştinismului.

Viziunea de la Pons Milvius, la 28 oct. 312, creează premizele unor discuţii la Milan, în februarie 313, pentru acordarea libertăţii creştinismului.

Constantin devine împăratul investit de Providenţă cu o înaltă misiune, simţindu-se responsabil de mântuirea lumii, ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ[58].

Problema raporturilor dintre Constantin şi Biserică este foarte complexă[59]. Ele se situează pe planuri diferite. Mai întâi, pe plan politic, ia măsuri absolut noi. Aduce la

---

[55] *La politique religieuse de Maxence*, în *Byzantion*, XXXVIII, 1968, p. 472-562.

[56] LACTANŢIU, *De mortibus persecutorum*, 18, 9, în Sources Chrétiennes, 39, Paris, 1954; şi traducerea în limba română: LACTANŢIU, *Despre morţile persecutorilor*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

[57] O notiţă a lui Eusebiu precizează că măsura de clemenţă luată de Maxenţiu a fost una dintre primele măsuri legislative ale "uzurpatorului" cf. HE, VIII, 14,1, traducere, studiu, note şi comentarii de pr. prof. T. Bodogae, colecţia Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 13, Bucureşti, 1987, p. 332: "…de aceea a poruncit supuşilor să oprească persecuţia împotriva creştinilor arătându-se pe faţă eclavios ca să pară binevoitor şi cu mult mai blând decât înaintaşii săi".
Această politică de toleranţă faţă de creştini este, de altfel, confirmată de OPTAT DE MILEVE I, 18: "Tempestas persecutiones paressa et definita est. Iubente deo mittente Maxentio Christianis libertas est restituta". Maxenţiu a intervenit în problemele comunităţii creştine din Roma, care se confrunta cu reintegrarea lapsilor - celor căzuţi în persecuţii. Exilând pe episcopul Marcel şi mai apoi pe Eusebiu, Maxenţiu deveni un arbitru al alegerii episcopale, care se va concretiza în opţiunea pentru Miltiade, ales la 2 iulie 310 cf. A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana (Sussidi allo studio delle antichita cristiane, 2),* Citta del Vaticano, 1942, p. 132-133.

[58] A se vedea R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo…*; Marcel SIMON-André BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antioche Epiphané à Constantin*, Paris, 1990; François HEIM, *La théologie de la Victoire: De Constantin à Théodose*, Paris, 1992; Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997.

[59] Vezi problema aşa-zisului "Edict de la Milan": LACTANŢIU, *De mortibus persecutorum*, 48, în Sources Chrétiennes, 38, p. 132-134 şi trd. cit. p. 223-229; Eusebiu de Cezareea, HE, X, V, 2-14, ed. cit., p. 379-382; T. CHRISTENSEN, *The so-colled Edit of Milan*, în *Classica et Medievalia,* 35, 1984, p. 129-175; Pierre MARAVAL, op. cit., p. 6-7.

curte pe Osius de Cordoba şi pe Lactanţiu, ca profesori pentru copiii săi.

El intervine în problemele interne ale Bisericii, în dezbateri, prin hotărâri autoritare, convoacă sinoade, etc. Exilându-l pe Sfântul Atanasie provoacă primul conflict dintre *Sacerdoţiu* şi *Imperiu*.

Dacă vom crede afirmaţiilor din *Vita Constantini*, împăratul s-ar fi considerat el însuşi ca un episcop, επισκοπος των εκτως – episcop al celor din afară sau κοινος επισκοπος – episcop comun[60].

În spiritul marelui pontificat păgân, Constantin conducea cele două mari religii.

Ne întrebăm dacă prin expresiile *episcop al celor din afară* şi *episcop comun* Constantin sau Eusebiu n-ar fi avut în vedere calitatea împăratului de Pontifex Maximus. Ca Pontifex Maximus, Constantin se erijează, nu în teolog, ci în judecător al credinţei, apărând doctrina creştină de orice schismă şi dorind realizarea unităţii Bisericii.

Împăratul îşi manifestă rolul de *episcop al celor din afară* convocând sinoade şi ratificând hotărârile lor, stabilind cadrul legal al vieţii bisericeşti şi asigurând misiunea Bisericii dincolo de graniţele Imperiului. El rămâne apărătorul respectării hotărârilor sinodale, judecătorul suprem al respectării acestora.

Se ocupă de problema fixării datei Sfintelor Paşti şi aceasta, ca o responsabilitate a calităţii sale de Pontifex Maximus de a fixa calendarul civil şi religios şi a determina zilele de sărbătoare.

Teologia imperială ia o nouă turnură cu episcopul de Cezareea, Eusebiu.

În lucrările sale apologetice şi în diversele panegirice pe care le pronunţă în prezenţa împăratului, el dezvoltă ideea unei evoluţii providenţiale a umanităţii. Cultura elenistică şi subordinaţianismul său îl ajută fără îndoială să elaboreze o teologie politică.

[60] A se vedea: W. SESTON, Constantine as a Bischop, în Journal of Roman Studies, 37, 1947, p. 127-131; Johannes STRAUB, *Kaiser Konstantin als „επισκοπος των εκτως”* în Studia Patristica, Berlin, 1, 1957, p. 678-695; Idem, *Constantine as KOINOS EPISCOPOS. Tradition and Innovation in the Reprezentation of the First Christian Emperor's Majesty*, în Dumbarton Oaks Papers, 21, 1967, p. 35-55; Daniel DE DECKER, *L'épiscopat de l'empereur Constantin*, în Byzantion, 50, 1980; p. 119.

El dezvoltă ideea unei unificări politice a lumii mediteraneene ce va genera edificarea unităţii religioase a unui imperiu devenit creştin[61].

Această teorie este calificată drept *cezaropapism*[62] şi susţine un sistem politico-religios în care puterea politică şi cea religioasă sunt reunite sub o singură autoritate, aceea a împăratului.

---

[61]Jaques LOEW, Michel MESLIN, *Histoire de l'Eglise par elle-même*, p. 131.

[62] W. ULLMAN, *Caesaropapisme*, în *The New Catholic Encyclopedia*, II, 1967, col. 1049.

Luigi STURZO dă o definiţie mai completă în studiul său sociologico-istoric, op. cit., p. 54: "cezaropapismul este sistemul politico-religios în care autoritatea statului devine pentru Biserică o autoritate efectivă, normală şi centralizată, deşi exterioară ei, şi autoritatea Bisericii participă sub o formă directă, deşi autonomă, la exerciţiul unei anume puteri temporale".

De asemenea, pentru acelaşi autor, p. 261 cezaropapismul este un cuvânt anarhic, folosit pentru prima dată în secolul al XIX-lea pentru a defini absorbţia de către împărat, Cezarul-suveranul temporar, a funcţiilor spirituale aflate în apanajul şefului Bisericii creştine.

A se vedea şi G.H. WILLIAMS, *Christologie and Church-State relation in the Fourth Century*, în Church History, 20, 1951, III, p. 3-33; IV, p. 3-26; Rafaelo FARINA, op. cit., p. 263; Jean Marie SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "Cesaropapiste"*, în Byzantion, XLII, 1972, p. 131; Michel MESLIN, *Caesaropapisme* în Encyclopaedia Universalis, vol. 5, Paris, 1990, p. 262.

Creştinismul, o religie licită – de la Constantin la Graţian –

Anii 311-313 marchează o cotitură în politica imperială faţă de Biserică, prin renunţarea la o atitudine care a eşuat: creştinismul nu a putut fi eliminat, ci a supravieţuit. Aceşti ani inaugurează o nouă ordine: de acum înainte, trebuie să se ţină seama de Biserică.

Personalitatea lui Constantin, despre care „în câţiva ani au apărut mai multe biografii decât despre oricine altcineva în istoria lumii”[63], exceptând persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos, este una dintre cele mai captivante din istoria romană iar numărul de lucrări care i-au fost închinate este imens.

Tradiţia creştină leagă convertirea lui Constantin, şi primele favoruri acordate de acesta Bisericii, de o viziune pe care ar fi avut-o împăratul înainte de bătălia hotărâtoare împotriva lui Maxenţiu de la Pont Milvius (28 octombrie 312), care avea să-i deschidă porţile Romei şi să-i asigure stăpânirea Apusului[64].

Potrivit lui Lactanţiu, Constantin „a fost vestit în somn să însemneze cu *semnul ceresc* scuturile soldaţilor săi şi astfel să pornească la luptă.

Împăratul s-a supus şi a pus să fie însemnat pe scuturi numele lui Hristos: *transversa X littera (I) summo capite circumflexo*”[65]. Este vorba deci de un avertisment pe care Constantin l-ar fi primit în somn, deci de un vis sau o vedenie. Mulţumită supunerii sale, a obţinut victoria.

În *Istoria Bisericească,* Eusebiu relatează şi el evenimentele de la 312, dar nu pomeneşte de nici o viziune. Constantin iese în întâmpinarea lui Maxenţiu „după ce a invocat în rugăciunile sale ajutorul Dumnezeului ceresc şi al Cuvântului Său, Mântuitorul tuturor, Iisus Hristos”[66].

În sfârşit, acelaşi Eusebiu, douăzeci şi cinci de ani după victoria lui Constantin asupra lui Maxenţiu, în *Viaţa*

---

[63] Expresia îi aparţine lui D. DECKER, op.cit., p.472.

[64] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain,* p. 9.
Prof. Emilian POPESCU este convins de *convertirea miraculoasă* a lui Constantin cf. *Studiu introductiv...*, ed. cit., p. 5.

[65] cf. LACTANCE, op.cit., 44, 5-15.

[66] cf. EUSEBE, HE IX, 9, 2, ed. BARDY, p. 61.

lui Constantin, relatează, după cuvintele împăratului însuşi, care „i-a povestit şi l-a încredinţat cu jurământ de adevărul celor spuse”, faimoasa povestire potrivit căreia Constantin ar fi văzut, în timpul asediului împotriva Romei, deasupra soarelui apunând, o cruce luminoasă cu aceste cuvinte: „Τουτω νικα” (Prin aceasta vei învinge!)[67].

Relatarea din *Vita Constantini*, scrisă relativ târziu după 312, şi care oferă o prezentare foarte amănunţită a evenimentelor viziunii, este foarte diferită de cea a lui Lactanţiu şi îl contrazice în multe privinţe: viziune în plină zi, apariţia Crucii[68], viziune a tuturor celor de faţă.

Omul care, la 312, avea să schimbe dintr-odată soarta Imperiului şi cursul istoriei „era un tânăr principe de treizeci şi doi de ani asupra căruia norocul sau providenţa par a fi vegheat întotdeauna”[69].

Acea *damnatio memoriae,* care-l stigmatizase pe Maxenţiu, avusese drept consecinţă anularea tuturor deciziilor sale.

Izbânda semnului Crucii nu putea lăsa să se perpetueze această consecinţă a *damnatio memoriae* a adversarului său[70], defavorabilă creştinilor. Romanii au acordat întotdeauna o mare importanţă intervenţiei divine care-i condusese la victorie.

Opera constantiniană dovedeşte că victoria s-a datorat Dumnezeului creştin. Visul vine să înlocuiască vechile auspicii. Lui Sapor al II-lea, Constantin o afirmă deschis: puterea (δυναμις) lui Dumnezeu era aliatul său[71].

---

[67] EUSEBIU, *La Vita Constantini,* I, 28-30, ed.cit., p.76. Autorul dă textul acestei însemnări de pe cer în greacă: „Τουτω νικα”. Vezi şi Louis BREHIER, op.cit., p.110, nota 1.

[68] Apariţia Crucii în secolul al IV-lea nu este rară. Sfântul Chiril al Ierusalimului, într-o scrisoare către împăratul Constanţiu, descrie apariţia miraculoasă a Crucii pe cerul Ierusalimului la 7 mai 351: „În aceste zile ale Cincizecimii, în nonele din mai, spre ora trei din zi, o cruce gigantică apăru pe cer deasupra Golgotei, întinzându-se până la Sfântul Munte al Măslinilor. Ea nu a fost văzută numai de una sau două persoane, dar se arătă într-o măsură netă întregii populaţii a cetăţii” cf. Cyrille de Jerusalem, *Lettre à l'empereur Constance*, în PG, 33, col. 1169A.

[69] Fiu al lui Constanţiu Clor, născut la Naissus, Cezar, apoi August al Occidentului, a făcut dovadă de fermitate în statul său. Constanţiu Clor moare în anul 306 la York, în timpul campaniei din Bretania. Legiunile sale îl proclamă pe Constantin Augustus, fără a fi consultat Galeriu. Acesta nu-i va acorda decât demnitatea de Cezar.

[70] cf. E. STEIN, op.cit., p.117; H. GREGOIRE, op.cit., pp.648-649.

[71] A se vedea: François HEIM, *La theologie de la victoire. De Constantin à Theodose,* Paris, 1992, p.90. Sintagma „theologie de la victoire” a fost pusă în circulaţie în anul 1883 de către Jean GAGE, *La theologie de la victoire imperiale*, în RH, 171, 1933, p.1-43. Forţa victorioasă, supraomenească, celebrată prin ridicarea de trofee şi baterea de monete se numea „virtus”, cf.

Convertirea lui Constantin a ridicat întotdeauna numeroase probleme. S-au luat în considerare multe ipoteze[72]. În convertirea lui Constantin, teologii şi istoricii s-au arătat interesaţi în primul rând de mobilurile acestei „convertiri”.

De ce a înclinat Constantin în favoarea creştinismului? Era vorba de o convingere politică sau de o convingere lăuntrică?[73].

Începând din ziua în care împăratul a devenit un simpatizant al creştinilor, oamenii Bisericii au devenit consilierii săi intimi.

Dacă judecăm după faptele sale, chiar mai mult decât după vorbele sale, Constantin era într-adevăr omul care se credea investit cu o misiune deosebită de către providenţă, care se simţea răspunzător de mântuirea lumii, în calitatea sa de reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ.

Se poate afirma că politica urmărită de Constantin a fost dominată de două idei: ideea de unitate şi ideea de ordine.

***

Problema raporturilor dintre Constantin şi Biserică este foarte complexă. Ele se situează pe două planuri foarte diferite, în primul rând pe plan politic. Constantin ia pentru Biserică măsuri cu totul noi.

Îi cheamă la curte pe Osius de Cordoba şi pe Lactanţiu, un cunoscut scriitor creştin, ca să fie preceptorul copiilor săi şi să-i educe în spiritul credinţei creştine. Împăratul intervine destul de direct în afacerile interne ale Bisericii, desigur, nu din proprie iniţiativă ci fiindcă se face apel la el.

Exista încă dinainte de Constantin tradiţia de a face apel la împărat. Constantin încearcă să rezolve conflictul

---

François HEIM, *L'influence exercée par Constantin sur Lactance; la theologie de la victoire, în Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^{e} Colloque d'Etudes Historiques et Patristiques*, Chamailles, 21-23 septembre 1976, editées par J. FONTAINE et M. FERRIN, p.155-741.

[72] A se vedea şi Alexandre FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris, 1989, p.167.

[73] A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire Byzantin*, traduit de russe par P. BRODIN et A. BOURGUINA, tome I (324-1081), Paris, 1932, p.54. A se vedea şi Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens...*, p. 31, nota 1.

donatist. Deseori intervine în dezbaterile bisericeşti cu decizii autoritare.

Toată această politică creştină a lui Constantin, chiar dacă nu este neapărat cea a unui creştin, dovedeşte în orice caz interesul pe care Constantin îl poartă creştinismului.

Pe plan politic, André Benoît consideră, fără a crede în minuni şi în intervenţia lui Dumnezeu în istorie: „Împăratul Constantin a văzut că creştinismul era de viitor şi pentru acest motiv a jucat cartea încreştinării Imperiului”[74].

Cât priveşte purtarea sa faţă de păgânism sau de creştinism, putem menţiona panegiricele în care se poate vedea evoluţia religioasă a împăratului. Acestea trebuie însă folosite cu prudenţă.

Legate de limba păgână oficială a timpului şi de tradiţiile genului, acestea exprimă teologia politică a epocii şi poartă uneori pecetea tradiţiei unor şcoli diferite[75].

Constantin era conştient că o mare nelegiuire apasă greu asupra oamenilor, că statul era în pericol de pieire, ca la o epidemie de „ciumă”, trebuia găsit de urgenţă leacul eficace.

El nutrea convingerea că Dumnezeu îl chemase să-I slujească şi că-l considerase vrednic să-I pună decizia în practică: „Din încredinţarea unei puteri superioare, am pornit să alung şi să risipesc teroarea care domnea pretutindeni, astfel încât neamul omenesc, luminat prin mijlocirea mea, să se reîntoarcă la slujirea legii preasfinte şi sub atotputernica îndrumare a Celui de Sus să se răspândească preafericita credinţă”[76].

---

[74] André BENOIT, *Le triomphe de l'Eglise*, în Marcel SIMON - Andre BENOIT, op.cit., p.194, unde explică motivaţia politicii religioase a împăratului, p.310-311 şi dă diferite motivaţii pentru convertirea lui Constantin.
În privinţa botezului târziu al lui Constantin, acesta se înscrie în tradiţia timpului. A se vedea şi W. SESTON, *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, în RHPhR, 1, 1936, p.250-264.
Stadiul cercetărilor în această privinţă la Emilian POPESCU, *Studiu introductiv*, la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Vita Constantini*, ed. cit., p. 29-32.

[75] În anul 307, panegiricul nr.6, compus cu ocazia căsătoriei lui Constantin cu Fausta, fiica lui Maximin, arată o îndepărtare ideologică de Tetrarhie.
A se vedea şi la *Panegiricul* nr.7, din anul 310 – cf. P. ORGELS, *La première vision de Constantin et le temple d'Apollon à Nîmes*, în „Bull. de la classe des Lettres et Sciences morales et politiques de l’Academie Royale de Belgique”, 1948, p.181, n.1.

[76] cf. EUSEBIU, *Vita Constantini*, II, 28, 1. A se vedea şi H. RAHNER, op.cit., p.72.

Însă măsura cea mai cunoscută şi mai de seamă este cea desemnată sub numele de Edictul de la Milan[77].

În decembrie 312 sau în februarie 313, au avut loc la Milan întruniri între Constantin şi Licinius. Fără îndoială că sub influenţa lui Constantin, cu acest prilej a fost acceptat principiul recunoaşterii creştinismului.

Nu este sigur că va fi existat în acest sens un text oficial al lui Constantin pentru Apus, dar era pe deplin în conformitate cu vederile împăratului şi cu politica pe care avea să o urmeze efectiv.

Nu cunoaştem textul hotărârii semnate şi promulgate la Milan, prin care se stabileau temeiurile politicii creştine.

Nu dispunem decât de scrisorile lui Constantin şi de scrisorile lui Licinius.

Ne putem întreba dacă „edictul" nu va fi fost decât un simplu „protocol" semnat de cei doi Auguşti, în urma convorbirilor avute pentru a stabili hotărârile luate în comun.

În Orient, Licinius a dat publicităţii la Nicomidia, la 13 iunie 313, un document care se referea la întrunirile de la Milan şi care acorda fiecăruia libertatea de a practica religia pe care şi-a ales-o.

De asemenea, era adăugat că imobilele confiscate vor fi restituite creştinilor, cu specificaţia, aşa cum remarca Jean Gaudemet[78], că restituirea se face către Biserici şi nu către indivizi.

---

[77] Studiile lui Seeck, H. Gregoire, J. Palanque pare a demonstra că nu se poate vorbi de un edict dat la Milan. A se vedea şi T. CHRISTENSEN, *The so-colled Edit of Milan*, în Classica et Medievalia, 35, 1984, pp.129-175.

[78] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p.9-10; LACTANCE, op.cit., XLVIII, p.132, oferă textul original. EUSEBIU, în HE X, V, 2-14, ed.cit., pp.104-107, dă o traducere.

A se vedea traducerea românească *Istoria Bisericească*, în colecţia: Părinţi şi scriitori bisericeşti, vol.XIII, traducere, studiu, note şi comentarii de pr. prof. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1987, X, V, 1-14, pp. 379-381: „Socotind încă de mai demult că nu se cade să oprim libertatea religiei, ci că ar trebui să se îngăduie fiecăruia după cugetarea şi după voinţa sa să hotărască liber din punct de vedere religios, de aceea am decis încă de mai înainte ca şi creştinilor să li se îngăduie să-şi păstreze credinţa sectei lor şi a religiei lor…

Întrucât, dar, eu, Constantin Augustul, şi eu Liciniu Augustul ne-am întâlnit în chip fericit la Milan şi am căutat să împlinim tot ce interesa binele şi folosul poporului, între alte lucruri pe care le credeam utile tuturora în multe privinţe, am hotărât în primul rând şi să asigurăm respectul şi cinstea cuvenite divinităţii înainte de toate, adică ne-am hotărât să acordăm creştinilor şi tuturor celorlalţi libera alegere la cinstirea religiei pe care o vor, cu gândul ca orice divinitate sau putere cerească ar fi aceasta să ne poată fi de folos şi nouă şi tuturor celor ce trăiesc sub ascultareaa noastră.

Drept aceea, cumpănind lucrurile în chip salutar şi drept, am hotărât că voinţa noastră este că nu trebuie să oprim pe nimeni de a urma şi a alege respectarea sau

Creştinismul era deci pus în rând cu celelalte culte, fără restricţiile prevăzute de Galeriu, dar şi fără un statut privilegiat. *Scrisoarea către răsăriteni,* numită şi „Scrisoarea către provincialii din Palestina", prin care împăratul porunceşte restituirea bunurilor confiscate în timpul persecuţiilor, este precedată de un preambul pe care Eusebiu însuşi îl consideră o mărturisire de credinţă creştină[79].

În curând, Constantin face ca balanţa să se încline în favoarea creştinilor. Jurisdicţia episcopală dobândeşte un statut privilegiat încă din 318.

Toate constituţiile privind Biserica Catolică îi acordă un loc privilegiat în societatea romană. Imunitate personală a clerului, recunoaştere a jurisdicţiei episcopale, eliberări din sclavie *in ecclesia,* repausul duminical[80], capacităţi succesorale ale Bisericilor, acestea sunt măsurile imperiale[81].

Timp de treizeci de ani, ierarhia creştină a cunoscut perioada de aur a unei imunităţi depline.

O evoluţie asemănătoare a slăbit privilegiile judiciare. Dacă dăm crezare panegiristului Eusebiu, Constantin i-ar fi scutit pe clerici de tribunalele civile. În acelaşi timp, el îngăduia creştinilor laici să-şi supună

ţinerea religiei creştine şi că fiecăruia să i se lase libertatea de a-şi da consimţământul şi a alege acea formă de religie pe care o crede cea mai potrivită pentru el, pentru ca şi divinitatea să ne arate în toate ocaziile providenţa şi bunăvoinţa sa.

De aceea ne exprimăm dorinţa noastră în acest edict ca respectivele condiţii conţinute în scrisorile noastre anterioare trimise domniei tale în legătură cu creştinii să fie complet suprimate şi înlăturate pentru că păreau cu totul nedrepte şi străine de blândeţea noastră şi ca de acum înainte fiecare din cei la care se referă această alegere să poată să aleagă liber religia creştină şi să o practice fără nici o supărare…

Iar întrucât domnia ta vede că noi acordăm această libertate fără nici o restricţie, prin aceasta tot aşa înţelege domnia ta că şi altora li s-a dat îngăduinţa să urmeze cum doresc religia lor proprie, lucru cerut şi de liniştea vremurilor actuale, că fiecare e liber să-şi aleagă şi să practice religia care-i place. Am hotărât acest lucru pentru ca să nu lăsăm impresia că am nesocotit cultul sau religia cuiva…".

[79] EUSEBIU, *Vita Const.*, 28-29. A se vedea şi R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, La prima teologia politica del cristianesimo,* Zürich, 1966, pp.16-17.

[80] La 3 iulie 321 la Calaris (Cagliari), capitala provinciei Sardica, a fost publicată o constituţie către Helpidius, vicarul Romei, privind cinstirea duminicii (dies solis).

Două fragmente ne-au fost păstrate de codici cf. CTh I, XVI, T.II, c.27. Fragmentul păstrat de *Codex Justinianus* interzice activitate judiciară şi alte activităţi din mediul urban, le venerabilis dies solis. Locuitorii satelor puteau să desfăşoare o activitate la câmp. Fragmentul din *Codex Theodosianus* aminteşte de desfăşurarea proceselor, a căror discuţii ofensau celebrarea unei zile venerabile.

[81] Jean GAUDEMET, *La legislation religieuse de Constantine*, în RHEF, XXXIII, 1957, p. 26-27.

conflictele arbitrajului episcopal. Şi de data aceasta, legislatorii s-au străduit să precizeze aplicarea acestor principii generale şi generoase[82].

Recurgerea la arbitrajul episcopal în rezolvarea diferendelor dintre creştini se dezvoltase încă din primele veacuri, pe temeiul recomandării pauline (I Cor. 6, 1-8).

Intervenţia lui Constantin este de altfel confirmată de Sozomen, care afirmă că sentinţele episcopale se bucură de aceeaşi autoritate ca şi cele ale împăratului şi magistraţii au datoria de a le asigura punerea în practică[83].

De acum înainte, clerul intră în rândul claselor privilegiate, bucurându-se de privilegii şi de imunităţi şi devenind o clasă foarte bogată.

Este grav însă că împăratul Constantin a renunţat, în favoarea episcopilor, la o parte din dreptul de împărţire a dreptăţii, care revine statului. Conflictul dintre Atanasie şi Constantin reprezintă primul episod al *conflictului dintre cler şi Imperiu*[84].

Curând, însă, mulţumită bunăvoinţei şi simpatiei lui Constantin, alte drepturi îi vor fi acordate acestuia, în primul rând privilegiile de care se bucura fosta religie de stat.

Preferinţa manifestată faţă de noua religie a avut drept consecinţă reprimarea celei vechi. Dar totuşi, cea mai mare parte a populaţiei imperiului, în special cea din Apus, rămăsese încă legată de păgânism[85].

Religia creştină trebuia de acum să devină legătura care să unească popoarele Imperiului Roman, în locul religiei păgâne, devenită neputincioasă.

Într-o proclamaţie adresată supuşilor săi din Răsărit, Constantin îşi exprimă dorinţa ca fiecare să părăsească „templele frondei” şi să pătrundă în „casa adevărului”[86].

Recunoscătoare faţă de protectorul său, Biserica acceptă regulile stabilite de protocolul imperial şi nu se opune îngenunchierii rituale în faţa împăratului. Palatul imperial este de fapt un palat creştin, unde preoţii şi episcopii sunt în mare număr şi unde se încearcă să se

---

[82] Charles PIETRI, *Mythe et realité de l'Eglise constantinienne*, în Les quartes fleuves, 3, 1974, p.24-29.

[83] Jean GAUDEMET, *La legislation...*, p.33. A se vedea şi GEMESTRAL, *Origines du privilège clerical*, în „Nouv. Rev. histor. de droit”, t.XXXII, 1908, pp.200-201.

[84] André PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris, 1972, p.75.

[85] C. BIHLMEYER – H. TUCHLE, op.cit., p.191.

[86] EUSEBE, *Vita Constantini*, II, 24-42; 48-60.

pună în aplicare principiile evanghelice. Ca şi Maxenţiu, Constantin întruneşte sinoade bisericeşti.

Episcopilor reuniţi în sinod la Arles le spune că: „Dumnezeu nu îngăduie ca omenirea să trăiască prea mult în întuneric, nu îngăduie ca reaua voinţă a unora să biruie într-atât încât lumina Sa strălucitoare să nu mai arate calea mântuirii”[87].

Episcopii reuniţi în sinodul de la Niceea (325) au redactat un vechi simbol baptismal al Bisericii din Cezareea, propus de Eusebiu, adăugându-i, sub influenţa lui Constantin şi a episcopului Osius, formulele „născut” din *ousia* Tatălui şi „deofiinţă *homoousios* cu Tatăl”[88].

Constantin era convins – cel puţin în principiu – că în domeniile care îi sunt proprii, Biserica trebuie să fie liberă de orice autoritate impusă de stat.

Astfel, într-o circulară de stat trimisă tuturor Bisericilor, în legătură cu sinodul de la Niceea, se spune: „Tot ceea ce se discută în sfintele adunări ale episcopilor vine din voia lui Dumnezeu”[89].

Dar raţiunile strict religioase care l-au determinat pe Constantin să dorească să domine efectiv Biserica au rădăcini mult mai adânci. Şi, de fapt, toate se reduc la una singură.

Cu mult înainte să se fi îndreptat către Biserică, Constantin nutrea un sentiment religios amestecat cu superstiţii, care se manifesta în cultul ciudat de personal pe care-l închina „Soarelui Invincibil”, în adorarea unei „Divinităţi Supreme”, concepută în spiritul stoicismului şi platonismului, în ideea vagă că „Providenţa” l-a desemnat în chip minunat să-i fie vestitor şi făptuitor[90].

***

În timpul domniei fiilor lui Constantin, Constant în Apus (337-350) şi Constanţiu – mai întâi în Răsărit, apoi în întreg Imperiul (337-361) –, politica religioasă capătă amploare. Dar mai întâi este nevoie să fie reglementate

---

[87] *Lettre aux evêques*, OPTAT, App. V, I, p.210 – cf. François HEIM, op.cit., p. 44.

[88] Gunther GOTTLIEB, *Les evêques et les empereurs în les affaires ecclesiastiques du IV^{e} siècle*, în MH, 33, 1976, p. 38.

[89] EUSEBIU, *Vita Const.*, II, 20 cf. Hugo RAHNER, op.cit., p. 71, nota 5.

[90] Hugo RAHNER, op.cit., p.71. A se vedea şi A. PIGANIOL, op.cit., p. 30-33.

luptele dintre creştinii ortodocşi, care au acceptat hotărârile Sinodului de la Niceea prezidat de Constantin, din 325, şi arieni.

Victoria ortodoxiei nu va fi deplină decât după cincizeci de ani, sub Teodosie I[91].

Constant este ortodox, Constanţiu este arian. Amândoi s-au născut creştini. Constanţiu păstrează titlul de *Pontifex Maximus* şi nu ezită să recurgă la serviciile unor păgâni, oameni de seamă, în special oratori. În anul 341, pentru a inaugura marea biserică pe care a înălţat-o în Antiohia, îi încredinţează unui sofist păgân, Bemarhios, să rostească elogiul edificiului[92].

Mai mult decât tatăl lor, fiii lui Constantin intervin în viaţa Bisericii, favorizând clerul, prigonindu-i pe păgâni şi pe iudei. Arianul Constanţiu, împărat unic între 353 şi 361, domină sinoadele, îi terorizează pe episcopii ortodocşi, îl exilează pe papa Liberius[93].

El o afirmase deschis: „Ceea ce doresc, numesc canon"[94].

Dacă în timpul domniei fratelui său Constanţiu, Constantin II nu a luat niciodată poziţie în mod deschis în controversa dintre adepţii arienilor şi niceeni, el a fost interesat de unitatea şi de comuniunea Bisericii decât de omogenitatea dogmatică.

În timpul domniei lor, controversa dogmatică a continuat şi împăraţii aveau să intervină în toate aceste probleme.

Când Constanţiu a devenit împărat unic, el s-a ocupat cu multă energie de problemele bisericeşti şi dogmatice, susţinând cu fervoare efortul arian. Constanţiu, susţinut de arienii din Iliric, dorea să realizeze prin forţă unitatea credinţei în arianism[95].

Urmaşul lui Constanţiu, Iulian (361-363)[96] duce la început o politică liberală, recheamă pe cei exilaţi, restituie bunurile confiscate.

Aceeaşi atitudine o are şi faţă de eretici. Păgânismul îşi recapătă deplina libertate. Împăratul abrogă măsurile excepţionale acordate creştinilor de către predecesorii săi.

---

[91] Pierre CHUVIN, op.cit., p. 41.
[92] Ibidem, p. 44-45.
[93] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p. 12.
[94] ATHANASE, *Historia arianorum ad monachos*, 33, PG 25, col.731-732C.
[95] Gunther GOTTLIEB, op. cit., p. 38.
[96] Lucien JERFAGNON, *Julien dit l'Apostat*, Paris, 1986.

Domnia lui Iulian constituie apogeul reîntoarcerii ofensive a păgânismului. El reproşa creştinismului, favorizat de Constantin, că a perturbat ordinea legilor[97].

În numele libertăţii cultului, creştinii sunt obligaţi să restituie bunurile templelor şi să reconstruiască edificiile pe care le-au distrus. În realitate, ultimele luni ale domniei sale marchează reluarea persecuţiilor (februarie 362 – februarie 363).

Sunt distruse biserici, sunt masacraţi creştini, clerul este din nou supus la plata impozitelor. Aspectul cel mai original al acestei politici a fost, fără îndoială, încercarea de a constitui o Biserică păgână după modelul creştin[98]. Dar lucrul cel mai grav pentru Biserică era interzicerea libertăţii învăţământului creştin.[99].

Astfel, intervenţiile unui Grigorie de Nazianz se înscriu în ordinea lucrurilor.

Iovian, creştin, vine să redea privilegiile coreligionarilor săi[100]. Convingerea sa era foarte clară: „Detest disputele şi îi iubesc pe cei care lucrează buna înţelegere”[101].

Vorbeşte, deci, asemenea lui Constantin şi se pare că a dat un edict de inspiraţie constantiniană. Această politică moderată nu a exclus restabilirea privilegiilor în favoarea creştinilor[102].

Împăratul restabileşte alocaţiile pe care Constantin le acordase Bisericilor, dar le reduce cu o treime[103].

Toleranţa manifestată în timpul domniei lui Iovian (iunie 363 – febr. 364) este preluată de urmaşul său, Valentinian I, creştin ortodox, care nu doreşte să se amestece în disputele teologice[104].

Treptat începe să-i favorizeze pe creştinii niceeni. Pare a fi acordat clerului un privilegiu exorbitant: oamenii Bisericii erau singurii care-i puteau judeca pe oamenii

---

97 Biondo BIONDI, *Il diritto romano-cristiano*, I, 1953, p.283.
98 Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain…*, p.588.
99 A se vedea legislaţia în privinţa învăţământului din CTh XIII, 3, 5. Edictul său din 17 iunie 362 este una dintre cele mai celebre măsuri ale reacţiei păgâne, care marchează domnia sa. Circulara de aplicare a edictului precizează măsura imperială cf. JULIEN, Ep.61, ed. BIDEZ, p.73.
100 cf. CTh. 13, 3, 6; SOZOMENOS, HE, VI, 3.
101 SOCRATE, HE, III, 25 în PG 67, 452.
102 André PIGANIOL, op.cit., p.147-148.
103 cf. SOZOMEN, HE, VI, 3; THEODORET, HE, IV, 4.
104 cf. SOZOMEN, HE, VI, 6. Invitat să convoace un sinod la începutul domniei sale, el declară: „Eu nu sunt decât un laic. Nu mă pot ocupa de aceste probleme”. Întâlnim utilizarea termenului de pagani în textul legii din 17 febr. 370. El nu i-a persecutat decât pe maniheeni, care erau duşmanii Statului – cf. CTh. XVI, 5, 3 (2 martie 372).

Bisericii. Dar, de fapt, era vorba de procesele pe teme de credinţă, domeniu în care Valentinian se declara a fi incompetent. Biserica a încercat să folosească această decizie pentru a nega competenţa judecătorilor seculari în toate procesele bisericeşti[105].

În acest timp, în Răsărit, fratele său Valens continuă politica lui Constanţiu, intervine în treburile bisericeşti, îi persecută pe ortodocşi. Politica religioasă a lui Valens se caracterizează prin intoleranţă. El a fost botezat de anomeul Eudoxiu sub a cărui influenţă a rămas până la moartea sa, în 370.

La Edessa, intervenţia prefectului pretoriului Modesus, necruţător cu ortodocşii, a permis arienilor să ocupe în 373 biserica cea mare.

Către 369, împăratul Valens a trecut pe la Tomis (actualmente oraşul Constanţa, în România), în timpul verii sau toamna, pentru a-i îndemna pe locuitori, majoritatea rămaşi credincioşi ortodoxiei niceene, să se unească cu arienii. Intrând în biserica unde slujea Bretanion, episcopul Tomisului, iniţiativa lui Valens a eşuat.

Bretanion, însoţit de toţi credincioşii, a părăsit biserica şi s-a dus într-o altă biserică din apropiere. Insulta i s-a părut împăratului atât de gravă, încât l-a trimis în exil.

Dar nu pentru mult timp, căci temându-se de o revoltă a locuitorilor acestei provincii, „curajoşi şi necesari lumii romane, în acea provincie aşezată ca un zid în faţa presiunii barbarilor”, împăratul l-a rechemat pe episcop în eparhia sa[106].

Valens i-a persecutat şi pe călugări. A început mai întâi cu falşii monahi, cei care-şi ascund lenea sub veşmântul evlaviei, *ignaviae secta rares*[107].

Apoi i-a poruncit ducelui Egiptului să-i risipească pe monahi şi să-i înroleze în armată[108]. Una din cauzele

---

[105] cf. AMBROISE, Ep.XXI, „non est meum judicare inter episcopos”.
[106] SOZOMEN, HE, VI, 21 în PG, LXVII, col.1345; THEODORET, HE, IV, 31, în PG, LXXXII, col.1196
A. Asupra vieţii lui Bretanion vezi: R. NETZHAMMER, *Die christlichen Altertümer des Dobrudscha*, Bukarest, 1918, p.26-38; E. van CAUVENBERGERH, Bretanio, în DHGE, t.X, Paris, 1938, col.999-1004; E. POPESCU, *Bretanion et Gerontie (Gerontius-Terentius) et Theotim I. Trois grandes figures de Tomi aux IV^{e}-V^{e} siècles*, în Idem, Christianitas Daco-Romana, Bucureşti, 1994, p.111 et sq.
[107] CTh, XII,1, 63.

antipatiei sale era fidelitatea monahilor faţă de sinodul de la Niceea.

Valens a tremurat de-a lungul întregii sale domnii, şi avea dreptate să tremure căci se afla mereu în pericol de moarte. Degeaba umplea închisorile. „Vivus ardent Valens! Să ardă de viu!”, aceasta era urarea pe care i-o adresa poporul din Antiohia şi pe care grecii aveau s-o ducă la îndeplinire[109].

Toleranţa se va instaura o dată cu Graţian, la începutul domniei sale (375-383)[110].

După dezastrul de la Adrianopol, de la 9 august 378, şi dispariţia lui Valens, Graţian proclamă libertatea religioasă, îi recheamă pe exilaţi, tolerează sectele disidente, cu excepţia maniheiştilor, fotinienilor şi eunomienilor[111].

În cursul anului 379, probabil sub influenţa Sfântul Ambrozie, Graţian îşi părăseşte neutralitatea[112], renunţă la titlul de *Pontifex Maximus* (374 sau 382)[113], şi scoate din sala Senatului altarul zeiţei Victoria (382).

---

[108] IERONIM, Chron., an 377.
[109] AMMIEN MARCELLIN, XXXI cf. André PIGANIOL, op.cit., p. 180.
[110] Despre politica lui Graţian, a se vedea: M. FORTUNA, *L'imperatore Gratiana*, Torino, 1953, pp. 181-251.
[111] SOZOMENOS, HE, VII, 1, 3; SOCRATE, HE, V, 21.
[112] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p.61.
[113] Idem, *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*, în Byz., VIII, 1933, p. 43.

Împăratul ca *episcop din afară*

După *Vita Constantini* a lui Eusebiu, panegiric al cărui schelet este alcătuit pe biografia idealizată a împăratului, Constantin le-ar fi impus celor din jurul său o viaţă cucernică, retrăgându-se zilnic pentru a se ruga în genunchi şi conducea ceremoniile „asemenea unui *hierofant*”[114].

El a stabilit clar o legătură între prosperitatea statului şi unitatea Bisericii şi a considerat din acea clipă că cea dintâi datorie a sa era cea de a veghea ca în Biserică să fie o singură credinţă, o singură dragoste curată şi o singură evlavie faţă de Dumnezeu[115].

El le va fi spus episcopilor că se consideră *episcopul din afară*: „Dumnezeu v-a chemat să fiţi episcopi pentru tot ceea ce ţine de treburile dinlăuntru ale Bisericii. Iar pentru cele dinafară, m-a rânduit pe mine episcop” [116].

Dacă dăm deci crezare celor spuse în *Vita Constantini*, primul împărat s-ar fi considerat deci pe sine drept episcop: el îşi va fi atribuit acest titlu declarând membrilor episcopatului catolic că este el însuşi un „επισκοπος των εκτος”, care se traduce prin *episcop din afară*. Prima întrebare care se pune cu privire la această mărturie a lui

Eusebiu de Cezareea se referă la sensul exact al cuvintelor „των εκτος” prin care Constantin preciza natura şi întinderea jurisdicţiei sale *episcopale*.

Potrivit opiniei lui Daniel De Decker, din punct de vedere gramatical, expresia „των εκτος” este ambiguă. Este vorba de un genitiv masculin sau de un neutru plural? „των εκτος” poate însemna „oameni dinafară” sau „lucruri dinafară”[117].

---

[114] EUSEBIU, *Vita Const.*, 1, 21, 1, ed.cit., p.74 conservă textul unei rugăciuni pe care Constantin ar fi compus-o pentru soldaţi.
[115] Ibidem, III, 17-20; COLEMAN-NORTON, *Roman State. Christian Church. A collestion of legal documents to A.D. 535*, London, 1966, I, 52, pp.143-149.
[116] cf. Vita Const., IV, 24, 5.
[117] Daniel De DECKER, *L'episcopat de l'empereur Constantin*, în Byz., 50, 1980, p.119. În privinţa diferitelor interpretări acestei expresii celebre a se vedea: E.C. BABUT, *Evêque du dehors*, Rev. critique d'hist. et de litter., 68, 1909, p.263; W. SESTON, *Constantine as a Bischop*, în Journal of Romas Studies, 37, 1947, pp.127-131; A. ALFOLDI, *The conversion of Constantine...*, p. 34;

Se poate înţelege expresia „επισκοπος των εκτος" ca episcop „in partibus infidelium"[118].

Prin aceasta, voia să-şi exprime convingerea că populaţiile încă necreştine îi fuseseră încredinţate din punct de vedere religios, având misiunea de a le face cunoscută Evanghelia lui Hristos.

În aceste circumstanţe, putem înţelege condiţiile tratatului de pace semnat în 332 între bizantini şi goţi, când goţii, care fuseseră învinşi, au devenit în termenii tratatului, aliaţi (*foederati*) ai Imperiului. În acest sens poate fi înţeles episcopatul lui Constantin.

Printre alte condiţii, se menţionează că goţii trebuie să garanteze libertatea creştinilor. Socrate, într-un pasaj al *Istoriei Ecleziastice,* consideră indubitabil acest an ca fiind începutul activităţii misionare libere de dincolo de Dunăre[119].

Ca un *protector comun de pretutindeni*[120], el se îngrijeşte până şi de creştinii aflaţi în Persia. Aceasta arată şi că împăratul se considera drept un reprezentant legitim al lui Dumnezeu, întrucâtva în afara ierarhiei clericale, dar abilitat să intervină în problemele religioase[121].

Eusebiu afirmă că împăratul Constantin a fost rânduit de Dumnezeu ca „un episcop comun – κοινος επισκοπος" şi îl arată şezând între Părinţi „ca unul de-al lor"[122].

Pentru Hugo Rahner, această expresie nu înseamnă „episcop pentru cei care sunt înafara Bisericii", ci trebuie înţeleasă în sensul unei suveranităţi protectoare exercitate asupra Bisericii[123].

Johannes STRAUB, *Kaiser Konstantin als επισκοπος των εκτος*, în Studia Patristica, 1, Berlin, 1957, pp.678-695; Idem, *Constantine as KOINOS EPISCOPOS. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, în Dumbarton Oaks Papers, 21, 1967, pp. 35-55; Rafaele FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, pp.312-319; Heinrich KRAFT, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt, 1974, (Wege der Forschung, Band CXXXI), pp.175-223, unde identifică „episcopul celor din afară" cu „jandarmul Bisericii"; E. POPESCU, *Studiu introductiv...*, p.35-37 prezintă stadiul interpretărilor.

[118] Andre PIGANIOL, op.cit., pp.67-68.

[119] SOCRATE, HE, I, 18.

A se vedea şi Emilian POPESCU, *Crestinismul în eparhia Buzăului pînă în secolul al VII-lea*, în *Spiritualitate si Istorie la curbura Carpatilor,* t. I, Buzău, 1983, p. 264.

[120] *Vita Const.*, IV, 8, a se vedea această expresie la J. STRAUB, op.cit., p.51.

[121] Daniel ROPS, op.cit., p.365.

[122] cf. *Vita Const.*, I, 44 în PG, XX, 957D-960A.

[123] cf. Hugo RAHNER, op.cit., p. 155, nota 20.

Constantin, în lunga sa scrisoare către Răsăriteni, se consideră drept instrumentul divinităţii: „o mare nelegiuire domnea peste oameni, statul era în pericol de pieire, trebuia găsit de urgenţă un remediu.

Astfel, Dumnezeu m-a chemat, spune Constantin, pe mine care, plecând pe atunci de la marea Bretonilor... am alungat şi risipit, cu ajutorul unei puteri superioare, toată teroarea care domnea, astfel încât neamul omenesc, luminat prin mijlocirea mea, să se reîntoarcă la slujirea legii preasfinte şi, totodată, sub îndrumarea Atotputernicului, să se răspândească preafericita credinţă”[124].

Împăratul arată mult respect episcopilor; îi cheamă la Niceea prin scrisori considerate drept „τιμητικα”[125].

La şedinţa de deschidere, nu se aşează pe jilţul scund, de aur masiv, înainte să-i facă semn episcopii, îi ascultă cu atenţie, stă printre ei unul de-al lor. Inspirat de Dumnezeu, Constantin a convocat sinodul.

La prima şedinţă, a luat el însuşi cuvântul, în latineşte: „Prieteni, dorinţa mea supremă era de a vă vedea adunaţi la un loc, şi iată că mi se împlineşte. Aduc în mod public mulţumiri împăratului lumii care, după toate binefacerile Sale, îmi dăruieşte şi această binefacere, încă şi mai mare, de a vă vedea pe toţi adunaţi într-o dorinţă comună de bună înţelegere.

Fie ca nici un vrăjmaş răufăcător să nu ne tulbure pacea prezentă; şi întrucât, prin puterea Dumnezeului Mântuitor, tiranii care se ridicaseră împotriva lui Dumnezeu au dispărut, fie ca nici un demon viclean să nu expună blasfemiilor dumnezeiasca lege.

În ceea ce mă priveşte, consider tot atât de temut cât şi un război orice răzvrătire în interiorul Bisericii lui Dumnezeu şi m-ar îndurera mai mult decât cele din afară”[126].

---

[124] Vita Constantini, II, 24-42; II, 28.

[125] Vita Constantini, III, 1, ed. cit., p. 79. În privinţa Sinodului I ecumenic a se vedea: I. ORTIZ DE URBINA, *Nicee et Constantinople*, Paris, 1963, pp.14-136; *** *Les Conciles oecumeniques*, tome I, L'Histoire, Paris, 1994, pp.29-58; *** *Les Conciles oecumeniques, Les Decrets*, tome II, 1, Nicee à Latran V, texte original etablit par G. ALBERIGO, J.A. DOSSETI, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI et P. PRODI avec la collaboration de H. JEDIN, Paris, 1994, pp.27-63.

[126] EUSEBIU, *Vita Constantini*, III, 12. Asupra problemei autenticităţii acestui discurs a sevedea o sinteză la D. DE DECKER, *Le Discours de l'assemblee des Saints, în Lactance et son temps*, ed. J. FONTAINE et M. PERRIN, Paris, 1978, pp.75-89, p. 86: discursul este văzut ca ca un document autentic născut în cancelaria imperială.

Împăratul ţine mult la faptul de a fi împreună-slujitor al lui Dumnezeu cu episcopii, fiind prezent şi luând parte la cercetarea adevărului ca unul dintre aceştia.

În scrisorile sale, prin care conferea o autoritate oficială deciziilor episcopilor, apare ca răspunzător, păzitor al deciziilor sinodului, atât dogmatice cât şi disciplinare[127].

Dar, potrivit izvoarelor, reiese că Eusebiu îi acordă de fapt mai multă importanţă împăratului decât episcopilor: dat fiind că împăratul are rolul de căpetenie în sinod, episcopii sunt lăsaţi pe al doilea plan, dar împăratul continuă să le poarte respectul datorat oamenilor lui Dumnezeu.

„Purtând o grijă deosebită Bisericii lui Dumnezeu, în timp ce unii nu se înţelegeau între ei în diferite regiuni, (el însuşi) ca un episcop comun rânduit de Dumnezeu întruneşte sinodul slujitorilor lui Dumnezeu. Fără a considera că nu este de demnitatea sa să ia parte la adunarea lor, el participa la cercetarea chestiunilor care făceau obiectul deliberărilor lor, judecând ca arbitru problemele referitoare la pace, şi astfel el şedea în mijlocul lor ca un membru al acestei adunări, după ce îşi îndepărtase străjerii, soldaţii şi orice fel de păzitori, protejat de temerea de Dumnezeu şi înconjurat de cei mai vrednici dintre credincioşii săi tovarăşi.

Apoi, pe cei pe care-i vedea supunându-se celei mai bune opinii, înclinaţi către echilibru şi bună înţelegere, îi aproba fără rezerve, arătându-se bucuros de acordul general; cât despre cei care nu se lăsau convinşi, dimpotrivă, se îndepărta de ei cu dezaprobare”[128].

Constantin se manifestă „ca un episcop”, dar nu întrutotul; nu are puterea de a hirotoni, nici de a săvârşi Sfânta Jertfă, de altfel, nici măcar nu este botezat! Este universal, căci arbitrează conflictele survenite între episcopii diferitelor provincii.

În concepţia lui Eusebiu, este „un împărat care, prin gesturile sale, prin atitudinea sa, îi respectă pe capii diferitelor Biserici până la a-i trata ca pe nişte colegi, rămânându-le totodată mult superior, fiind judecătorul disputelor lor, adevăratul conducător al Bisericii”[129].

[127] A se vedea toate actele sale la J.M. SANSTERRE, op.cit., pp.162-166.
[128] *Vita Const.*, I, 44. A se vedea şi J.M. SANSTERRE, op.cit., pp.148-149.
[129] J.M. SANSTERRE, op.cit., p.152.

Împăratul Constantin se consideră, în actele pe care le emite privitor la treburile Bisericii, drept omul sau instrumentul lui Dumnezeu.

Convocându-l pe Arie la curte, îi spune: „vino către mine, către omul lui Dumnezeu. Fii încredinţat că prin întrebările mele îţi voi cerceta cu grijă inima”[130].

Regăsim această imagine în panegiricele latineşti ale lui Constantin, care reflectă viziunea despre sine pe care împăratul voia să o ofere supuşilor săi în primii ani de domnie[131]. Suveranul împreună-slujitor cu episcopii se arăta în acelaşi timp, fără a folosi însă termenul, ca un „διδασκαλος” al schismaticilor şi ereticilor din Biserica cea Mare[132].

În ce sens se consideră oare Constantin un episcop? La modul creştin sau la modul păgân?

Din închinarea duhovnicească pe care Constantin o aduce lui Dumnezeu, Eusebiu face o jertfă curată şi fără de prihană adusă, după pilda lui Hristos, de către un împărat preot. Se pune întrebarea dacă prin expresii ca „episcop dinafară” sau „episcop comun”, Constantin sau Eusebiu nu s-au gândit oare la atribuţiile împăratului ca *Pontifex Maximus*[133], Constantin continuând să conducă cele două religii mai ales în acest spirit. Mai precis, să spunem că în acest mod şi-a înţeles Constantin obligaţiile sale de Mare Pontif, căci a ţinut să cureţe cultul de necredincioşi.

Chiar şi atunci când desfiinţează anumite rituri păgâne, Constantin nu face, de fapt, decât să-şi exercite funcţiile de *Pontifex Maximus*. Nu se poate şti dacă Constantin a desfiinţat anumite rituri păgâne în calitatea sa de *Pontifex Maximus* sau, pur şi simplu, în calitatea sa de împărat[134].

Constantin nu este, de altfel, ultimul împărat care a păstrat titlul de suveran pontif.

[130] GHELASIU, HE, III, 19, 42.
[131] cf. F. BURDEAU, *L'empereur d'après les panegyriques latins*, în *Aspects de l'Empire Chrétien*, „Travaux et recherches de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques de Paris”, serie Sciences Historiques, n.1, Paris, 1964, pp.5-6.
[132] Vita Const. III, 64-65.
[133] R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cerarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas Verlag - Zürich, 1966.
[134] F. de GIOVANI, *Constantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislatione*, în KYNONIA, „Collona di studi e testi a cura dell'Associazione di Studi tordontieli”, Naples, 1977; R. JANIN, *L'Empereur în l'Eglise Byzantine...*, p.53.

În fapt, toţi urmaşii săi au continuat să-l poarte, Graţian fiind cel care renunţă la el. Rolul de *Pontifex Maximus* pare incompatibil cu calitatea de creştin.

Ca *Pontifex Maximus* nu se putea interesa de treburile Bisericii fără a se considera investit cu această misiune de către Dumnezeul Cel Suprem.

„Călăuzit de Tine, scria el într-un edict, am început şi am împlinit cele întreprinse pentru binele oamenilor. Am purtat înaintea mea semnul Tău sacru, conducându-mi astfel oştirea la victorii strălucite. Mă simt îndemnat să trec eu însumi la treabă pentru a restaura Sfânta Ta Casă, devastată în chip criminal de oameni ticăloşi şi nelegiuiţi”[135].

Ca *Pontifex Maximus,* Constantin se considera autorizat să intervină în treburile Bisericii. El se erijează cel mai adesea nu în teolog cât în judecător al credinţei, apărând doctrina creştină de orice schismă, de orice rătăcire şi nădăjduind să restabilească unitatea imperiului.

Împăratul îşi manifesta rolul de „episcop al celor din afară” convocând sinoadele.

Eusebiu afirmă că împăratul Constantin convoca „în adunare slujitorii lui Dumnezeu ca şi cum Dumnezeu l-ar fi autorizat să fie episcopul tuturor”[136] , alegea el însuşi locul şi chiar data întrunirii, şi facilita venirea episcopilor la sinod îngăduindu-le să se folosească de poşta imperială[137], iar pe cei ce refuzau să vină uneori îi pedepsea.

Chiar dacă nu prezida el adunarea, alegea în schimb pe cel care să prezideze şi, în multe cazuri, comisarii imperiali au jucat un rol eficace în dezbaterile sinodale[138]. Împăratul ratifica hotărârile sinodale.

Animat întotdeauna de o dorinţă de bună înţelegere şi de unitate, veghea la respectarea canoanelor ecleziastice, pretinzând din partea sinoadelor din Antiohia şi Tir să le respecte, şi aprecia punerea lor în aplicare, arătându-se preocupat de ortodoxia episcopilor.

Aceste decizii deveneau imediat obligatorii pentru credincioşi, ca legi religioase. Mijloacele seculare de

---

[135] cf. *Vita Const.*, II, 55. A se vedea şi Al. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, p.175.
[136] cf. *Vita Const.*, I, 44.
[137] cf. EUSEBIU, HE, X, 5, 21.
[138] Jean GAUDEMET, *La formation du droit seculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècle*, 2^e ed. Paris, 1979, p.137.

constrângere devin astfel utile împotriva opozanţilor[139]. Împăratul rămânea păzitorul deciziilor sinodului ecumenic, judecătorul suprem al respectării acestor decrete.

De o problemă ca cea a stabilirii datei Paştilor se ocupa personal[140]. În realitate, rânduirea calendarului civil şi religios şi mai ales stabilirea zilelor de sărbătoare era îndatorirea lui *Pontifex Maximus*[141].

Se poate astfel presupune că împăratul se manifesta ca un episcop dinafară promulgând legile necesare pentru ca Biserica să poată trăi în libertate: „vă dau dinafară legile pentru cadrul social al existenţei voastre".

Este greu de admis că împăratul ar fi încercat să se asemene lui Hristos sau să se arate drept chip al Acestuia, aşa cum avea să caute Eusebiu mai târziu să ni-l înfăţişeze.

De asemenea, este puţin probabil că acest „episcop dinafară" sau „comun" ar fi voit să treacă drept un Apostol, nici un text constantinian neîndreptăţind o astfel de ipoteză.

Totodată, este foarte dificil de descoperit vreun reflex al conştiinţei apostolice a împăratului în επισκοπος των εκτος[142].

---

[139] Fr. DVORNIK, *Emperor, popes and counciles*, în Dumbarton Oaks Papers, VI, 1951, pp.3-23.

[140] cf. Vita Const., IV, 18; CTh, II, 81.

[141] cf. KLATTE, *Römische Religionsgeschichte*, în Handbuch der Altertum-swissenschaften, V, 4, Münich, 1960, pp.400-401. Fr. DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy*, în Dumbarton Oaks Studies, 8-9, 1966, unde se găseşte o bibliografie bogată în privinţa lui Pontifex Maximus.

[142] Astfel crede I. GILLMAN, *Some reflections on Constantine's apostolic consciousness*, în Studia Patristica, IV, 2, 79, 1961, p. 424-425; H. MONTGOMERY, *Konstantin, Paulus und das Lichtkreuz*, în Symbolae Osloenses, 43, 1968, pp.84-109.

A se vedea şi *Vita Const.*, IV, 60, 2-3; IV, 71, 2.

Constantin va fi canonizat de Biserica bizantină şi considerat „împreună cu Apostolii. Biserica Ortodoxă îl prăznuieşte la 21 mai – *Synaxarium de Constantinople*, ed. DELEHAYE, Bruxelles, 1902, col. 699-700. Acest fapt a fost cf. A. AMORE, s.v. *Constantina Bibliotheca Sanctorum*, IV, 1964, col.237-238.

Sacralizarea puterii – o teologie imperială

În secolul al IV-lea, puterea imperială devenise o monarhie pură, în care statul este deplin întruchipat în persoana împăratului, "lege vie şi stăpân absolut". El este numit oficial domnul, *Dominus*, ca un monarh oriental.

Se afirmă adesea că teologia imperială[143] bizantină a început în secolul al IV-lea cu Eusebiu de Cezareea, dar mulţi autori creştini îl consideraseră pe împărat drept un om trimis de Dumnezeu pentru a călăuzi poporul. Este vechea concepţie elenistică despre împărat şi cezaro-papismul roman cu ideea unui împărat *Pontifex Maximus*.

Cultul imperial se sprijină pe zeificarea lui Cezar după moartea sa, în anul 44 î.Hr.

Cezar înţelesese că orice reînnoire politică trebuia să se sprijine pe o consolidare a valorilor religioase care-şi pierduseră mult din eficacitate.

El s-a ales Pontif şi a lăsat să se dezvolte în jurul său legenda divinităţii sale. Dar August este cel care avea să folosească în propriul său beneficiu moştenirea tatălui său adoptiv. El este proclamat Cezar divin, devenind el însuşi fiu al lui Dumnezeu şi ridicându-se astfel mai presus de ceilalţi oameni[144].

În formare începând cu August, teologia imperială va fi unul din pivoţii noilor instituţii. Ea susţine puterea împăratului şi trebuie să contribuie la salvgardarea integrităţii şi unităţii *orbis Romanus*.

Dezvoltarea cultului solar şi a misticii cosmice în secolul al IV-lea contribuie la scoaterea în evidenţă a solidarităţii dintre ordinea pământească şi cea cerească, între zei şi cel iubit de ei, împăratul. Problema cea mai importantă a secolelor III şi IV este *sacralizarea împăratului.*

Această tradiţie romană explică şi justifică credinţa în misiunea providenţială a împăratului, cea de a supune toate popoarele şi de a face Creştinismul să domnească pe

---

[143] Deno J. GEANAKOPLOS, *Church and State*, în Church History, New York, XXXIV, 1965, p. 384.

[144] Leon HOMO, *Les institutions politiques romaines. De la cite à l'Etat*, Paris, 1970, p.251. A se vedea şi D.M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte imperial*, Paris, 1939.

întreg pământul. Aceasta era ideea unităţii Imperiului: un unic Dumnezeu în cer şi un unic împărat pe pământ. Dacă existenţa Imperiului este expresia voii divine, cu atât mai mult omul care îl conduce este alesul Providenţei[145].

Doctrina omului providenţial şi caracterul divin al puterii sale provin încă de la originea instituţiei imperiale[146]. Puterea imperială apare ca o imagine terestră a monarhiei divine. Ea este absolută şi se exercită în deplinătatea sa în toate domeniile.

Vechile forme de opoziţie – Senat, magistraturi – au dispărut sau au devenit neputincioase. Biserica este singura care se opune sau contestă, dar nu întotdeauna şi numai din raţiuni religioase sau morale, fără substrat politic[147].

În momentul în care Biserica şi împăratul ajung să se asocieze, pericolul ar fi ca creştinismul să fie absorbit de stat, iar împăratul să devină *Pontifex Maximus* al lui Hristos aşa cum fusese al idolilor.

După Constantin, misiunea providenţială a Imperiului a fost în mod firesc cea de a stăpâni toate naţiunile pentru a aduce în mijlocul lor lumina Evangheliei şi de a instaura încă din această lume împărăţia lui Hristos.

Astfel, lui Constantin şi tuturor urmaşilor săi li s-a acordat titlul de ισαποστολος, întocmai cu Apostolii[148].

În mijlocul acestei societăţi păgâne apare împăratul, nouă întruchipare a sacrului întemeiată pe Hristos, *Kyrios Christos* opus lui *Kyrios Kaisar*. Creştinii nu-l resping pe împărat ci îl respectă, se roagă pentru el şi pentru Imperiu, dar refuză adorarea şi orice gest întemeiat pe sacralizarea puterii.

Acesta a fost punctul de plecare al tradiţiei bizantine, care prelua din trecutul roman o doctrină şi un cult al puterii imperiale. Dar, în timp ce orice sens păgân a fost eliminat din doctrină, vechile rituri s-au păstrat în cea mai mare parte[149].

Teoria bizantină nu este decât transformarea în limbaj creştin a doctrinei păgâne a supraomului, care decurge în ultimă instanţă din timpurile elenistice.

---

[145] J. RIES, *Les chretiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris, 1987, p.170.
[146] Louis BREHIER, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970, pp.13-14.
[147] Hugo RAHNER, op.cit., p.150.
[148] R. JANIN, op.cit., p. 50.
[149] Louis BREHIER, op.cit., p. 50.

Situaţia trăită în cursul Antichităţii are valoare de model: împotriva unei teologii politice, care-l defineşte pe suveran ca o fiinţă chemată să devină zeu, moştenitoare a unui om zeificat, inspirat de zei, creştinii afirmă cu tărie că împăratul nu este decât un om a cărui viaţă şi a cărui autoritate vin de la Dumnezeu[150].

Ceea ce-i conferă grandoare împăratului este tocmai faptul de a înţelege că este inferior lui Dumnezeu şi răspunzător în faţa Acestuia de poporul său. Biserica creştină, care a beneficiat din plin de bunăvoinţa imperială, a căutat să-şi precizeze concepţia despre relaţiile sale cu un stat devenit creştin.

Împăratul creştin se proclamă slujitor al lui Dumnezeu[151]. Împăraţii se consideră răspunzători în faţa lui Dumnezeu de mântuirea supuşilor lor şi se simt chemaţi să călăuzească neamul omenesc către adevărata religie pe care o vestesc şi o învaţă.

Biserica pretinde din partea suveranului credinţă ortodoxă, respectarea dogmelor şi ierarhiei sale, iar atunci când se simte ameninţată de împărat, îi ţine piept.

Adevăraţii reprezentanţi ai lui Hristos se ridică împotriva atitudinii de subordonare faţă de puterea imperială: „Puterea sacerdotală – afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur – depăşeşte ca valoare puterea civilă tot atât cât cerul depăşeşte pământul, ba chiar mai mult”[152].

R. Janin crede, pentru Răsărit, „că nu există nici un domeniu ecleziastic, în afară de Liturghie şi Taine, în care împăraţii să nu intervină.

Se pare că ar trebui spus mai curând *teocraţie*, căci suveranul este convins că exercită în Biserică un drept şi o putere care i-au fost încredinţate de Însuşi Dumnezeu.

Între Sacerdoţiu şi Imperiu nu există nici o luptă, ca în Apus, pentru că în statul creştin Sacerdoţiul şi Imperiul una erau”[153].

Teoria subordonării Bisericii faţă de puterea imperială îi aparţine lui Eusebiu de Cezareea, care era un teolog al curţii. Teologul rus S. Bulgakov (1871-1944) afirmă că Biserica din Bizanţ nu a acceptat niciodată

---

[150] TERTULIAN, Apologie 30, 3.
A se vedea şi J. LOEW, M. MESLIN, *L'Histoire de l'Eglise par elle-même*, Fayard, Paris, 1978, p. 127.
[151] Vita Const., I, 6; III, 17.
[152] cf. Jean CHRYSOSTOME, *Despre Preoţie*, în PG 48, 3, 4-6, col. 642B.
[153] R. JANIN, op.cit., p. 60.

cezaro-papismul, care constituie un abuz în relaţiile „simfonice” dintre Biserică şi stat[154].

Teologii de curte merg până-ntr-acolo încât atribuie împăraţilor un fel de putere episcopală extinsă asupra întregului Imperiu.

Când împăratul încetează de a mai fi ortodox, el nu va mai fi decât un tiran, un persecutor, un precursor al lui antihrist, al satanei[155].

***

Teologia imperială capătă o nouă turnură o dată cu episcopul Cezareii, Eusebiu, marele teoretician al acestui imperiu creştin.

În operele sale apologetice şi în diferitele panegirice ale lui Constantin rostite chiar în prezenţa împăratului, el dezvoltă ideea unei evoluţii providenţiale a omenirii[156].

Cultura elenistică a episcopului de Cezareea şi „subordinaţianismul” l-au ajutat fără îndoială să elaboreze o teologie politică pe care nu pare totuşi a fi determinat-o[157].

El dezvoltă ideea că întreaga desfăşurare a istoriei lumii mediteraneene trebuia să conducă la unificarea sa politică şi că aceasta era condiţia necesară edificării unităţii religioase a unui Imperiu devenit creştin[158].

Această teorie este calificată drept „cezaropapism”, ca sistem politico-religios în care puterea civilă şi puterea religioasă sunt unite într-o unică autoritate, cea a împăratului[159].

---

[154] cf. S. BULGAKOFF, *L'orthodoxie*, Paris, 1958, p.222.
A se vedea şi G. RACOVEANU, *L'Oecumenicite. Point de vue de l'orthodoxie roumaine*, în Lumière et Vie, 45, 1959, p.130; C. PAPOULIDIS, *La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles oecumeniques*, în Byz., 3, 1971, pp.124-133.

[155] A se vedea cazul lui Constanţiu.

[156] W. ULLMAN, *Caesaropapisme*, în The New Catholic Encyclopedia, II, 1967, p.1049; Michel MESLIN, *Caesaropapism*, în Encyclopaedia Universalis, vol.5, Paris, 1990, p.262.

[157] R. FARINA, *L'impero e imperatore...*, p.589.

[158] cf. J. LOEW, M. MESLIN, op.cit., p. 131.

[159] A se vedea şi Michael AZKOUL, *Sacerdotium et Imperium: The Constantinian renovatio according to the Greek Fathers*, în Theological Studies, 1971, vol. 32, n.1.

Cap al Bisericii, dacă nu prin sacerdoţiu, măcar printr-un fel de magisteriu suveran, acesta este împăratul ideal înfăţişat de Eusebiu de Cezareea începând din 335, unsprezece ani după victoria lui Constantin asupra lui Licinius şi douăzeci şi doi de ani după încetarea marii persecuţii[160].

În *Comentariul la Isaia* (XIX, 18), el afirmă că convergenţa evoluţiei politice şi religioase a omenirii „a fost călăuzită şi voită de Dumnezeu.

Încă de atunci, domnia însăşi a lui Constantin, primul împărat creştin, se înscrie în cadrul legământului încheiat odinioară între Dumnezeu şi oameni. Imperiul creştin împlineşte ceea ce vesteau proorocii Vechiului Testament.

Monarhia constantiniană aduce oamenilor imaginea pământească a Împărăţiei lui Dumnezeu, iar Biserica care-l ocroteşte pe împărat este imaginea cetăţii celei de sus"[161].

S-a afirmat că ierarhul din Palestina s-a lăsat furat de hiperbole de bucurie că vede pe tron un împărat creştin sau care se pretindea a fi. Pe de altă parte, s-a considerat teoria sa ca o consecinţă necesară a subordinaţianismului său[162] sau ca un efect al elenismului politic[163].

Alteori, s-a încercat să se vadă în Eusebiu purtătorul de cuvânt al lui Constantin. O cercetare atentă a textelor l-a determinat pe J.M. Sansterre să nu opteze pentru nici una din interpretările de mai sus, ci să caute o alta[164].

---

160 Jean Marie SANSTERRE, *Eusèbe de Cesaree et la naissance de la theorie „Cesaropapiste"*, în Byz., XLII, 1972, p.131 şi J. LOEW, M. MESLIN, op.cit., p.131.

161 J. LOEW, M. MESLIN, op.cit., p.131.

A se vedea şi EUSEBIU, *Demonstratio Evangelica*, III, 7, 30-33; 35 et Preparatio Evangelica, I, 4, 2-5.

162 G. H. WILLIAMS, *Christologie and Church - State relations in the fourth century*, în Church History 20, 1951, III, pp.3-33; IV, pp.3-26.

A se vedea şi R. FARINA, op.cit., p. 263.

163 F. DVORNIK, op.cit.

164 J. M. SANSTERRE, op.cit., pp. 131-132.

Sunt cunoscute câteva lucrări remarcabile în privinţa gândirii politice a lui Eusebiu: R. FARINA, op.cit.; Salvatore CALDERONE, *Teologia, politica, successione dinastica e „consecratio" in età constantiniana*, în Entretiens sur l'antiquite classique, Genève, 19, 1973, pp.215-220; Idem, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, în I Cristiani e l'Impero nel IV secolo, Colloqio sul Crestianesimo nel mondo antico, a cura di Giorgio BONAMENTE – Aldo NESTORI, Macerata, 1988, pp.45-54; Giorgio BONAMENTE, *Apoteosi e Imperatori cristiani*, în Ibidem, pp.107-142.

Cultura elenistică a episcopului Cezareii şi gândirea sa subordinaţianistă l-au ajutat fără îndoială să elaboreze această curioasă teologie politică.

De ce oare marele teolog a aşteptat atât de mult până să o facă cunoscută? J.M. Sansterre[165] a emis o nouă ipoteză privind scopul acestei teologii politice, care poate fi în conformitate cu realitatea epocii.

În contextul politico-religios de după sinodul de la Niceea, se poate presupune că Eusebiu, în calitate de teoretician al partidului său, dorea o intervenţie viitoare a suveranului care să abroge hotărârile Sinodului de la Niceea.

Conflictul donatist[166], care nu era dogmatic, nu a ridicat problema autorităţii principelui în ceea ce priveşte chestiunile dogmatice.

După Niceea, unele documente dezvăluie gândirea creştinilor răsăriteni faţă de împărat[167]. Niceenii nu revendică independenţa Bisericii cu separarea celor două puteri. Ameninţaţi de adversarii lor, ei nu ezită să facă apel, în materie de disciplină, de la sinod la împărat[168].

Subordinaţianiştii au acceptat[169] sau au refuzat[170] intervenţia împăratului în materie de dogmă, dar au căutat în orice caz să-i cucerească spiritul acestuia.

Eusebiu de Cezareea, în a doua ediţie a *Istoriei Eclesiastice*, în capitolul IX, face o paralelă între bătălia de la Pont Milvius şi trecerea Mării Roşii.

Constantin este văzut ca puterea lui Dumnezeu care l-a învins pe Maxenţiu. Mai târziu, după înfrângerea lui Licinius, Eusebiu insistă asupra evlaviei lui Constantin. Împăratul este imaginea conducătorului evlavios şi virtuos, călăuzit de Dumnezeu, Care i-a dăruit victoria asupra tiranului, şi arătându-şi evlavia în legislaţie. Împăratul nu este încă sacralizat. Nu întâlnim încă teoria politică de la 335.

În *Istoria Eclesiastică,* împăratul nu este decât sprijinul Bisericii[171].

---

[165] cf. op.cit., pp. 586, 590.

[166] W.H.C. FREND, *The donatist Church. A movement of protest in Roman north Africa*, Oxford, 1952.

[167] Acestea sunt analizate de J.R. SANSTERRE, op.cit., pp.532-542.

[168] cf. *Scrisoarea episcopilor egipteni către Dionisie* cf. Athanase, *Historia Arianorum ad monachos*, 79, PG 25, col.790-791.

[169] *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către Biserica sa*, cf. SOCRATE, HE, I, 8, 35-54.

[170] cf. PHILOSTORGE, HE II, 1, ed. BIDEZ, p.12.

[171] cf HE, X, 2, 2, ed.cit., p. 79.

Nu a venit încă timpul. Circumstanţele istorice pot explica concepţiile viitoare ale lui Eusebiu.

Acesta va expune la curte o teologie politică „revoluţionară” pentru un creştin, în momentul în care sinodul de la Ierusalim[172], care a primit o scrisoare de la Constantin[173] cu privire la reintegrarea arienilor, îi recunoştea împăratului dreptul de a judeca ortodoxia clericilor.

Puţin după acest sinod, în luna octombrie sau noiembrie 335, Eusebiu de Cezareea rosteşte la Constantinopol un discurs în onoarea *tricennaliei* lui Constantin.

Acest „Τριακονταετηρικος” a fost editat în *De laudibus Constantini* cu un mic tratat de teologie redactat în acelaşi an, adresat împăratului şi care lua drept pretext hramul bisericii Sfântului Mormânt: βασιλικον συγγραμμα. Punctul central al teologiei lui Eusebiu îl constituie faptul că împăratul este chipul „εικων” „Împăratului” lumii[174].

El se aseamănă cu *Logosul-Hristos*. Împăratul ca Logos este un fel de locţiitor al marelui împărat. Mai mult, raportul dintre Dumnezeu şi împărat este o imitaţie a raportului dintre Tatăl şi Fiul[175]. Eusebiu vede acest raport între cele două persoane divine ca un nou raport (εικων μιμησις)[176].

În această teorie a *εικων μιμησις*, împăratul apare, după cum remarca R. Farina,[177] ca a treia persoană a unui anumit fel de Treime împărătească. Ca şi Hristos, împăratul este preotul unei jertfe curate şi fără prihană[178].

El îi închină lui Dumnezeu sufletul şi duhul său. În calitate de vicerege, de vicar al lui Dumnezeu, el ia parte la lucrarea de mântuire.

Rolul mesianic al suveranului este descris strălucit de Eusebiu. Ca un interpret al Logosului, el cheamă la cunoaşterea lui Dumnezeu. Deosebit de interesant este faptul că împăratul exercită o lucrare învăţătorească,

---

[172] Sinodul se transferă de la Tir la Ierusalim la începutul lunii septembrie.
[173] ATHANASE, De synodis, 21, II, 1, p.247; SOZOMEN, HE II, 27, 13, texte critique de l’edition de J. BIDEZ, introduction par Bernard GRILLET et Guy SABBAH, traduction par André-Jean Festugiere, annotation par Guy SABBAH, Paris, 1983, SC, 306, p.355.
[174] De laudibus, VII, 12, ed.cit; p.215.
[175] Ibidem.
[176] R. FARINA, op.cit., pp.107-113 şi pp.107-127.
[177]Ibidem, p.127.
[178] J. M. SANSTERRE, op.cit., p.138.

aceasta fiind în acelaşi timp şi nodul gordian al teologiei politice a lui Eusebiu: „Urmându-şi Mântuitorul şi neştiind pe cine să mântuiască, i-a mântuit chiar şi pe cei fără Dumnezeu învăţându-i (διδασκω) să fie evlavioşi[179]... el propune divina cunoaştere a Marelui Împărat supuşilor săi, învăţaţi ca de un dascăl bun (διδασκαλος)[180]...îi cheamă pe oameni la cunoaşterea lui Dumnezeu şi le vesteşte tuturor legile adevărului[181]...iată ce-i învăţa el pe toţi, dar îndeosebi pe soldaţii săi, arătându-le că nu trebuie să te încrezi în arme ci să-L cunoşti pe Dumnezeu”[182].

Interpret al lui Dumnezeu el este în acelaşi timp şi interpret al Logosului[183]. El este un „διδασκαλος” pentru că are în sufletul său ştiinţa celor dumnezeieşti şi a celor omeneşti. „βασιλικον” este mai explicit în acest subiect. Iată o dezvoltare a afirmaţiei sinodului de la Ierusalim, cum că împăratul poate decide în problemele dogmatice ale Bisericii.

Eusebiu recunoaşte că episcopii nu vor căuta „să te iniţieze în Taine, pe tine, care ai primit ştiinţa de la Dumnezeu, nici să-ţi dezvăluie cele ascunse ţie, care aveai deja cuvintele noastre, Dumnezeu Însuşi ţi-a arătat şi dezvăluit tainele lucrurilor sfinte nu prin făpturi omeneşti, nu prin mijlocirea vreunui om, ci prin Mântuitorul tuturor şi prin apariţia Sa care a strălucit pentru tine în multe feluri... tu care, prin experienţă, ai perceput divinitatea mântuitoare.

Tu eşti rânduit, într-adevăr, pentru a vesti tuturor adevărul, nu prin cuvinte, ci prin faptele tale. Căci, o, împărate! atunci când vei avea răgazul, poate ne vei istorisi chiar tu, dacă vei voi, nenumăratele teofanii ale Mântuitorului tău, nenumăratele apariţii pe care le-ai avut în timpul somnului.

Nu vorbesc despre dezvăluiri care nu ne sunt nouă îngăduite, ci de cele pe care le-a dăruit duhului tău şi care, în ceea ce priveşte providenţa lumii, îţi dau simţământul interesului general şi al utilităţii comune”[184].

Se poate deci înţelege care este caracterul ştiinţei lui Constantin .

---

[179] *De laudibus*, VII, 3-5.
[180] Ibidem, V, 8.
[181] Ibidem, II, 4.
[182] Ibidem, IX, 9.
[183] Ibidem,V, 8.
[184] Ibidem, XVIII, ed.cit., p. 259; a se vedea şi XI, 1, p. 223.

Cunoaşterea lui Dumnezeu nu este altceva decât cea a relaţiei dintre Tatăl şi Fiul[185], ceva ţinând de ştiinţa dumnezeiască pe care nu le este cu putinţă oamenilor să o cunoască. În această calitate de „διδασκαλος”, împăratul poate interveni în toate chestiunile dogmatice, căci acestea sunt în realitate lucruri dumnezeieşti. El încearcă să legitimeze pentru împărat puterea în materie de dogmă.

Teologia politică a lui Eusebiu de Cezareea poate fi caracterizată drept revoluţionară, căci ea diferă profund de propriile sale afirmaţii de dinainte de 335, de tot ceea ce a fost scris înainte de Constantin, precum şi precum şi de toate interpretările Părinţilor Bisericii din secolul al IV-lea şi de mai târziu. Teologia sa imperială n-a putut sluji drept temei teoretic Imperiului Bizantin al lui Teodosie şi al urmaşilor acestuia[186].

---

[185] J.M. SANSTERRE, op.cit., p.143.
[186] M. AZKOUL, op.cit., pp.431-464.

O contra-teologie imperială

Atunci când, în persoana lui Constantin, calificat de Biserică drept „întocmai cu Apostolii”, statul se recunoaşte creştin, s-ar părea că problema raporturilor dintre Biserică şi stat a fost rezolvată. Statul înceta de a mai fi „fiara”, îşi pierdea caracterul păgân, pătrundea în domeniul Împărăţiei lui Dumnezeu.

În acelaşi timp, problema locului ierarhic al împăratului era soluţionată: persoana imperială intra în *ierarhia eclesiastică ca purtător al unei harisme*[187].

Niciodată deosebirea dintre autoritate şi putere nu a fost atât de evidentă ca în această epocă de tranziţie, când murea şi se năştea o lume.

Funcţionarii imperiali deţineau o putere aproape nelimitată, dispuneau de toate mijloacele de constrângere imaginabile, dar erau detestaţi. Adevărata autoritate le scăpa, aflându-se în mâinile celor pe care *plebs Christi* îi aşezase în fruntea sa, episcopii.

Episcopii nu erau funcţionari numiţi de către o putere centrală. Proveniţi din popor şi aleşi cu acordul acestuia, episcopii posedau o autoritate firească, de esenţă democratică şi divină.

Dar, în acelaşi timp, prin puterea pe care o deţineau, prin organizarea lor ierarhică şi totodată prin valoarea lor personală, care a fost aproape întotdeauna remarcabilă, ei alcătuiau o aristocraţie, o elită. Adevărata aristocraţie se afla în rândul creştinilor[188].

În timp ce magistraţii municipali îşi pierdeau orice prestigiu, episcopii deveneau personalităţile cele mai de frunte ale oraşului lor.

În eparhia sa, episcopul avea puteri foarte largi, aproape absolute. El era administrator, el era judecător, el conducea operele sociale: nu era nimic din ceea ce interesa poporul care să nu fie făcut cu ştiinţa şi acordul său.

Episcopul „apărea ca singurul în măsură să contrabalanseze puterile tiraniei, adică să-l ocrotească pe om”[189].

---

[187] Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p.221.
[188] Daniel ROPS, op.cit., pp.470-471.
[189] Ibidem, p.471.

Instalaţi la curte, în umbra puterii şi a intrigilor de acolo, episcopii palatini constituiau un fel de „sinod permanent”, devenit, în materie de creştinism, organul deciziilor imperiale.

În Biserică se constituiau întotdeauna două categorii de episcopi: episcopii curtezani şi episcopii protestatari. Diatribele lui Ambrozie de Milan, Vasile al Cezareii, Grigorie de Nyssa, Ioan Hrisostom lovesc cu mai multă violenţă în regimul temporar pentru a demasca abuzurile veacului.

Constantin nu primise botezul şi episcopii se precipitau la cartierul său general pentru a solicita sprijinul anturajului imperial în conflictele bisericeşti. Se poate afirma că începutul conflictului dintre Biserică şi stat a început printr-o neînţelegere a lui Constantin legată de evenimentele ariene.

Cel dintâi conflict a izbucnit, într-adevăr, între Atanasie şi Constantin. Atanasie refuza să-l reprimească pe Arie în Biserica Alexandriei, considerând faptul că împăratul se făcea garantul ortodoxiei acestuia ca insuficient.

Dintr-o dată, Biserica şi episcopii şi-au dat seama că tutela imperială căreia i se supuseseră nu dădea dovadă de nici o înţelegere faţă de valorile supreme ale credinţei creştine şi că era încurajată de unii episcopi de la curte, favorabili arianismului[190], ca, de exemplu, Eusebiu de Nicomedia. Rezistenţa se născuse: Atanasie al Alexandriei, Osius de Cordoba şi mulţi alţii au fost campionii libertăţii Bisericii.

Războiul este declarat la sinodul de la Tir, în 335, când Constantin scrie: „Dacă vreunul dintre voi – ceea ce nu vreau să cred – ar încerca să se opună şi de această dată poruncilor noastre, voi trimite deîndată pe cineva cu ordin imperial să-l alunge şi să-l înveţe că este necuviincios să te opui ordonanţelor pe care Suveranul le emite în favoarea adevărului”[191].

De la această dată, episcopii au început să elaboreze un fel de contra-teologie imperială, nu foarte sistematizată, care se regăseşte atât în lucrările cât şi în lupta pornită împotriva arianismului. În acea perioadă,

---

[190] SOCRATE, HE, I, 25, în PG 67, col.148AB.

[191] Vita Const. IV, 42, ed.cit., p.176. Constantin pronunţă o sentinţă de exil împotriva episcopilor rebeli cf. ATHANASE, *Historia Arianorum*, 4, în PG 25, col. 697.

împăraţii îşi păstraseră titlul de *Pontifex Maximus*, până la Graţian şi în ciuda faptului că erau botezaţi au tolerat păgânismul.

Din această cauză Firmicus Maternus[192] lansează un apel către fiii lui Constantin: Constans şi Constanţiu, prin care le cere să se depărteze de cultul păgân. Ne aflăm într-o vreme în care împăraţii susţin arianismul şi tolerează păgânismul.

În acest context apare contra-teologia imperială, o teologie care refuză sacralizarea puterii şi divinizarea suveranului.

Primul episcop care se ridică împotriva unei astfel de situaţii este episcopul Alexandriei, Atanasie. Pentru a studia atitudinea lui Atanasie faţă de statul roman nu dispunem decât de aluzii ocazionale, presărate în scrierile sale.

Cu toate acestea este semnificativ faptul că nu întâlnim în paginile sale nici o critică şi nici un elogiu la adresa statului roman. În secolul al IV-lea, istoriografia creştină se referea de obicei la istoria Bisericii şi la biografia sfinţilor mai mult decât la o interpretare creştină a istoriei politice[193].

Opoziţia constantă a lui Atanasie la politica lui Constanţiu şi a lui Valens a avut în cele din urmă câştig de cauză. Mulţumită lui, Biserica şi-a păstrat autonomia spirituală şi s-a putut dezvolta în aceeaşi direcţie cu organizarea imperială bizantină.

În timpul domniei lui Constantin, adică până în 337, concepţia Sfântului Atanasie nu se deosebea de cea a lui Eusebiu de Cezareea, primul care formulase o teologie politică bizantină.

Sfântul Atanasie a început prin a împărtăşi în mod substanţial punctul de vedere al lui Eusebiu şi nu avem nici o dovadă că l-ar fi părăsit atâta timp cât a trăit împăratul Constantin.

În primii ani ai domniei lui Constantin, el a avut mult de suferit din partea statului; cu toate acestea, a vorbit întotdeauna cu respect despre împărat.

---

[192] *De errore profanarum religionum*. A se vedea şi François HEIM, op.cit., 110-121.

[193] A. MOMIGLIANO, *The comflit between Paganisme and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963, p.88; Leslie W. BARNARD, *Athanase et les Empereurs Constantin et Constance*, în Politique et Theologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973, edites par Charles KANNENGIESSER, Paris, 1974, pp.127-143.

În S*crisoarea către ceilalţi episcopi,* către 340, vorbeşte despre Constantin ca despre „Augustul bine-plăcut lui Dumnezeu”[194].

În *Apologia contra Arienilor,* compară la modul favorabil sinodul de la Sardica din 343 cu cel de la Tir, din 335, pentru că la cel dintâi dintre acestea nu apăruseră nici comiţi, nici soldaţi.

Unica referinţă la împărat în *Vita Antoni* nu este prea călduroasă: „... faima lui Antonie a ajuns până la împăraţi. Într-adevăr, Constantin August şi Auguştii Constans şi Constanţiu i-au adresat scrisori ca unui părinte, rugându-l să le răspundă.

Dar el nu a dat prea mare importanţă acestor scrisori, nu s-a bucurat câtuşi de puţin de mesajele lor şi s-a arătat acelaşi ca înainte de a le fi primit. Când i s-au adus aceste scrisori, el i-a adunat pe călugări şi le-a spus: *Nu vă miraţi că un împărat ne scrie, căci el nu este decât un om; bucuraţi-vă mai bine de faptul că Dumnezeu a scris Legea pentru oameni şi ne-a vorbit prin propriul Său Fiu.* Şi nu voia să ia aceste scrisori, spunând că nu ştie cum să răspundă acestui fel de mesaje”[195].

În atitudinea rece, dar respectuoasă a lui Antonie faţă de împărat, se ghiceşte atitudinea personală a lui Atanasie.

În anii 356-357, Atanasie scrie *Apologia lui Constanţiu* şi, dacă dăm crezare afirmaţiilor sale, este la fel de respectuos faţă de „Augustul prea iubit de Dumnezeu”, cu toate că la sinoadele consecutive de la Arles (353) şi Milan (355), Constanţiu va fi smuls de la unii episcopi complezenţi o condamnare a lui Atanasie.

Constanţiu este considerat urmaşul spiritual al lui David şi al lui Solomon. Atanasie ajunge chiar să aprobe apoteoza împăraţilor defuncţi: memoria lui Constanţiu este „binecuvântată şi veşnică”[196].

El recunoaşte împăratului dreptul de a muta un episcop, dacă o face în interesul păcii Bisericii. Atanasie încheie *Apologia lui Constanţiu* implorându-l pe împărat, căruia i se adresează în termeni foarte măgulitori, să redea ţinuturilor lor şi bisericilor lor pe episcopii şi pe clericii caterisiţi[197].

---

[194] *Ep. Encycl.*, 5 cf. Leslie W. BARNARD, op.cit., p.138.
[195] Vita Antoni, 81; P. BESKOW, *Rex glacie. The Kingship of Christ in the early Church*, Göteborg - Uppsala, 1962.
[196] *Apologie Const.*, II.
[197] Ibidem, 25.

După cum remarcă Leslie Barnard, „Atanasie, încă în 357 şi din adâncul pustiei unde se refugiase, nu admite rebeliunea împotriva statului[198].

Ulterior, tonul se schimbă. Constanţiu este un paricid, un înaintemergător al lui antihrist, mai rău decât Ahab, Saul, faraonii şi Pilat[199].

Împăratul nu trebuie să aibă nici o jurisdicţie asupra treburilor Bisericii. Atanasie citează aprobator cuvintele lui Osius către Constanţiu: „Nu te amesteca în treburile Bisericii şi nu ne da ordine în acest subiect. Dumnezeu a pus Împărăţia în mâinile tale, iar nouă ne-a încredinţat treburile Bisericii Sale; şi tot aşa cum cel care v-ar răpi imperiul s-ar împotrivi poruncii lui Dumnezeu, tot astfel teme-te că atribuindu-ţi conducerea Bisericii te faci vinovat de o gravă greşeală"[200].

Începând de la acea dată, Atanasie proclamă dreptul Bisericii de a se conduce singură fără nici o intervenţie imperială. El îşi pune întrebarea: „unde este canonul care să stipuleze că un episcop trebuie numit de curte? unde se află canonul care să îngăduie soldaţilor să invadeze bisericile? ce tradiţie acordă comiţilor şi eunucilor ignoranţi vreo autoritate în chestiuni ecleziastice şi dreptul de a face cunoscute prin edicte deciziile celor care poartă numele de episcopi?...

Au fost numeroase sinoade şi Biserica a cunoscut nenumărate judecăţi, dar Părinţii nu au solicitat niciodată consimţământul împăratului în aceste privinţe şi nici împăratul nu s-a ocupat vreodată de treburile Bisericii... în timp ce împăratul, care este apărătorul ereziei şi doreşte să pervertească adevărul tot aşa cum Ahab a vrut să preschimbe via lui Nabot în livadă, primeşte toate cererile ereticilor, căci sugestiile acestora răspund propriilor sale dorinţe"[201].

Atanasie îşi dădea seama că împăratul era pe cale de a mina libertatea Bisericii, dar în împrejurări mai favorabile ar fi rămas probabil fidel idealului de cooperare între Biserică şi stat, episcopii având libertatea să decidă asupra treburilor Bisericii în propriile lor

[198] Leslie W. BARNARD, op.cit., p.140.
[199] *Historia Arianorum*, 30, 34, 45, PG 25, col.725D-750B.
[200] *Hist. Arian.*, 44.
A se vedea şi le texte chez Leslie BARNARD, op.cit., pp.141-142.
[201] *Hist. Arianorum*, 51-53, PG 25, col.753D-758C.

adunări, iar împăratul având dreptul de a veghea la pacea Bisericii şi de a-i apăra credinţa[202].

Despotismul imperial începe cu Constanţiu. Dar numaidecât se înalţă cu putere corul vocilor care cer libertate. Biserica Alexandriei adresează lumii creştine o scrisoare curajoasă (338) care este atât un imn al libertăţii universale cât şi un protest împotriva „eusebienilor" de la curtea imperială, care au recurs la autorităţile laice pentru a persecuta episcopii. Sunt convocate sinoade la Sardica, de unde i se va trimite o scrisoare împăratului Constanţiu.

Acest sinod de la Sardica (343), sub influenţa lui Osius de Cordoba, formulase deja principiul neamestecului imperial în afacerile ecleziastice. Scrisoarea este primul document al luptei pornite de Biserică pentru libertatea sa: „Te implorăm şi nu numai cu cuvinte, ci şi cu lacrimi: fă ca bisericile soborniceşti să nu mai fie multă vreme pradă celor mai mari nedreptăţi, supuse persecuţiilor, jignirilor de nesuportat şi toate acestea, ca supremă onoare, din partea propriilor noştri fraţi.

Clemenţa ta să binevoiască a lua măsuri astfel încât, pretutindeni, toţi judecătorii cărora le este încredinţată administrarea provinciilor şi a căror unică preocupare trebuie să fie bunul mers al treburilor publice, să se abţină de la orice amestec în chestiunile religioase şi să nu-şi aroge dreptul de a tranşa litigiile dintre clerici, de a lovi şi de a tortura oameni nevinovaţi prin ameninţări de tot felul, violenţă şi teroare...

Dacă-ţi dai atâta osteneală, dacă, pentru a conduce statul, te călăuzeşti după principii sănătoase, dacă-ţi amâni chiar ora culcării pentru a veghea, toate acestea le faci pentru ca supuşii tăi să se bucure de prea dulcele bun al libertăţii...

Nu este alt mijloc pentru a potoli tulburările, pentru a reprima dezbinările, decât a da fiecăruia, eliberându-l de orice supunere silită, o deplină libertate de existenţă. Milostivirea ta trebuie, neîndoielnic, să apleci urechea la glasul celor care strigă:

„Sunt ortodox, nu vreau să fiu eretic, sunt creştin, nu vreau să fiu arian; şi aş prefera să mor în lumea

[202] Leslie W. BARNARD, op.cit., p.143.

aceasta decât să întinez, sub ameninţarea unui simplu individ, curăţenia neprihănită a adevărului”[203].

Osius de Cordoba, care odinioară cinase împreună cu împăratul, devine acum cel mai înfocat apărător al libertăţii creştine.

Osius îl avertizase pe Constanţiu cu privire la intervenţiile sale în treburile Bisericii: „Nu te amesteca în treburile Bisericii şi nu ne da ordine în acest subiect. Dumnezeu a pus împărăţia în mâinile tale iar nouă ne-a încredinţat treburile Bisericii sale”[204].

În anul 356, îi adresează o scrisoare împăratului Constanţiu: „Faptul că mă ameninţi, chiar în scris, nu mă impresionează. Încetează să scrii pe tonul acesta; nu îmbrăţişa ideile lui Arie; nu îi asculta pe orientali şi nu te încrede în oamenii lui Ursacius şi ai lui Valens.

Încetează de a mai folosi constrângerea, nu mai îmi scrie şi nu-mi mai trimite funcţionarii tăi, ci cheamă-i înapoi pe cei exilaţi, de teamă ca atunci când îi acuzi pe alţii de violenţă, să nu suferi tu, din partea lor, violenţe şi mai mari. Te rog, opreşte-te, şi adu-ţi aminte că eşti om muritor, teme-te de ziua judecăţii.

Păstrează-te fără prihană pentru ziua aceea, nu te amesteca în treburile Bisericii. Nu ne da nouă ordine în acest subiect ci mai curând află de la noi cum stau lucrurile: ţie, Dumnezeu ţi-a pus Imperiul în mâini, nouă , ne-a încredinţat treburile Bisericii şi tot aşa cum cel care ţi-ar răpi puterea s-ar împotrivi ordinii statornicite de Dumnezeu, tot aşa teme-te şi tu, dacă îţi însuşeşti treburile Bisericii, să nu cazi într-un păcat greu. Căci scris este: „Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”.

Astfel, nouă nu ne este îngăduit să fim ocârmuitori pe pământ, iar tu, la rândul tău, împărate, nu ai puterea de a sluji la altar. Îţi scriu acestea din grijă pentru mântuirea ta”[205]. Episcopii ortodocşi îl implorau: „Nu amesteca jurisdicţia Bisericii cu cea a imperiului roman, căci imperiul nu-l ai de la tine însuţi, ci de la Dumnezeu”[206].

Dar Constanţiu rămânea nesimţitor la aceste apeluri şi încă se considera drept legea vie în Biserică: „ceea ce

[203] *Lettre des Pères du Concile de Sardique à l'empereur Constance*, în CSEL, 65, pp.181-184. Am utilizat textul din Hugo RAHNER, op.cit., pp.110-111.

[204] ATHANASE, *Hist. Arian.*, 44, PG 25, col.743D-747B.

[205] *Lettre à l’empereur Constance* cf. H. RAHNER, op.cit., pp.113-115.

[206] ATHANASE, *Hist. Arian.*, 34, în PG 25, col.732.

voiesc trebuie considerat drept lege în Biserică. Episcopii din Siria nu protestează când vorbesc aşa”[207].

Împăratul impunea dogma din cauza celor de la curte şi episcopul Liberius a afirmat într-o discuţie cu Constanţiu că „cei care nu ţin la judecata lui Dumnezeu au preferat favorurile din partea ta... o asemenea purtare este străină creştinilor... căci mâinile oamenilor Bisericii nu trebuie să intervină decât pentru lucrări sfinte”[208].

Episcopul Lucifer de Cagliari avea să consemneze ulterior, în scrierile sale, amintirea acestor evenimente dramatice:

“Iată ce vreau să-ţi spun: toată cruzimea ta nu te împiedică să fii întins neputincios la picioarele slujitorilor lui Dumnezeu şi întreaga măreţie a rangului tău imperial nu este pentru noi decât neant; tu, cu toată puterea Imperiului tău, nu eşti în ochii noştri decât o suflare rătăcită de vânt. Iar dacă acum vreunul din curtenii tăi îţi va spune că este doar lăudăroşenie, aminteşte-ţi, Constanţiu, de ceea ce am declarat în faţa judecătorilor tăi, în timp ce tu ascultai ascuns după perdea: chiar dacă împăratul porunceşte tuturor soldaţilor săi să meargă împotriva noastră, dacă aruncă asupra noastră toate săgeţile imperiului său, nu va reuşi să ne clintească nici măcar un pas din hotărârea noastră”[209].

Condamnarea sa la exil l-a marcat pe episcopul Lucifer. Constanţiu devine astfel un „blasfemiator, un distrugător al religiei lui Dumnezeu”[210]. Lucifer de Cagliari pregăteşte astfel calea Sfântului Ambrozie, afirmând cu tărie autonomia puterii spirituale faţă de puterea seculară..

Ilarie de Pictavium[211] ne-a lăsat o relatare plină de viaţă a efervescenţei care domnea atunci: „S-a dus liniştea

[207] Ibidem, 33, în PG 25, col.732C.
[208] cf. THEODORET, HE, II, 16, în GCS, pp.131-134; a se vedea şi H. RAHNER, op.cit., pp.116-117.
[209] *Moriendum esse pro Filio Dei*, 4, în CSEL, 14, p.291, 1, 13-14.
[210] LUCIFER, *De regibus apostaticis*, I, 3-6, în CSEL, 14, pp.35.
[211] Pentru viaţa lui Ilarie a se vedea: M. MESLIN, *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1959; *** *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers,* 1968, Paris, 1969; Charles KANNENGIESSER, *Hilaire de Poitiers*, în DS, VII,1, Paris, 1968, col. 466-499; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*; *Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'epreuve d'une foi episcopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Paris, 1971; H. Ch. BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofpsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites, (337-361)*, Berlin – New-York, 1984, pp.135-136; 167, 229; Manlio SIMONETTI, *Hilaire de Poitiers et la crise arienne en Occident. Polemistes et Heretiques, în Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. IV, *Du Concile*

în Imperiul roman, împăratul e nervos, palatul e în fierbere, episcopii aleargă încolo şi-ncoace, funcţionarii de la curte zboară, şi totuşi nu sunt decât dezbateri purtate tremurând, discuţii presante, efervescenţa împotriva oamenilor apostolici este mare”[212].

Ultimul dintre marii campioni ai libertăţii în Apus, Ilarie scria în exil lucrarea sa *Împotriva împăratului Constanţiu,* după ce solicitase zadarnic, în ianuarie 360, o audienţă la împărat, care se afla atunci la Constantinopol[213]. Cartea este adresată ortodocşilor, Bisericii din Galia şi îndeosebi episcopilor acestora. Este vorba de un mesaj către poporul creştin, destinat să-l pună în gardă, odată cu episcopii săi, împotriva încercării imperiale de a distruge credinţa în Hristos, Fiul lui Dumnezeu[214]. Ilarie continuă să creadă că naufragiul ortodoxiei este opera consilierilor împăratului[215]. El pare a avea o dublă atitudine faţă de împărat: respect şi supunere în toate celelalte scrieri, revoltă şi atacuri injurioase în lucrarea sa *Despre Constanţiu*[216], în care formulele respectuoase lasă locul unor atacuri violente. În locul expresiilor: „preacucernicul împărat”, „preabunul” şi „binecredinciosul împărat, care se întâlnesc în celelalte scrieri ale sale publicate mai înainte, acum întâlnim: „lup în piele de oaie”, „lup hrăpăreţ”, „Antihrist”. Îndemnurile la evlavie, la voinţa fericită şi religioasă, la credinţa principelui sunt înlocuite de acuzele de nelegiuire, de necredinţă, de voinţă persecutoare.

Contextul este exploziv. Ilarie îi reproşează lui Constanţiu trei păcate de căpetenie: viclenia, cruzimea şi necredinţa, „este un lup în piele de oaie, hrăpăreţ, un Antihrist”[217], „un câine care se întoarce la vărsătura lui”[218].

de Nicee (325) au Concile de Chalcedoine (451) Les Pères latins sous la direction de Angelo Di BERARDINO, avec une presentation de Johannes QUASTEN, Paris, 1986, pp.71-102; Klaus ROSEN, *Ilario di Poitiers e la relazione tra Chiesa e lo Stato*, în Giorgio BONAMENTE, *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, pp.63-74.

[212] CSEL, 65, p.101, 1, 9-13.

[213] cf. Saint JERÔME, *De vir. ill.*, 100, în PL 23, col.699B–701A.

[214] P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Eglise latine*, Paris, 1960, p.68 et 70.

[215] *Ad Const.*, II, 7.

[216] Andre ROCHER, *Problèmes historiques*, în SC, 334, p.43.

[217] HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, introduction, texte, traduction, notes et index par Andre ROCHER, în SC, 334, p.46.

[218] *Contre Constance*, 1, 10-11; 25. A se vedea şi H. RAHNER, op.cit., p.124.

Sfântul Grigorie de Nazianz, în *A IV-a Cuvântare Împotriva lui Iulian*, critică faptul că împăratul are putere de lege vie: „Voinţa regelui este o lege nescrisă pe care puterea o sprijină; ea este fără îndoială mult mai puternică decât legile scrise care nu au sprijinul autorităţii”[219].

Sfântul Vasile al Cezareii[220], campionul dreptei credinţe în Răsărit, i-a adresat împăratului Iulian Apostatul o scrisoare, printre altele, în care episcopul îi reproşa că s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu: „În ce mă priveşte, mă cuprinde un tremur înspăimântător de fiecare dată când mă gândesc că eşti îmbrăcat în purpură şi că pe capul tău dezonorat se află o coroană, distincţie care dacă nu este însoţită de evlavie stabileşte demnitatea imperială nu în cinste ci în necinste.

De altfel, nimeni n-a socotit vreodată ceva mai ridicol decât pe tine: după ce te-ai înălţat şi ai ajuns la o măreţie excesivă, demoni demni de dispreţ şi vrăjmaşi ai binelui te-au târât în această nesocotinţă, nu numai de a te crede mai presus de fire, ci şi de a te ridica împotriva lui Dumnezeu, tu încerci să o insulţi pe maica tuturor, Biserica”[221].

---

[219] GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4*, 93 în *Discours 4-5 contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean BERNARDI, SC, 309, Paris, 1983, p.235. Themistios a dezvoltat această temă în mai multe rânduri, atât în favoarea lui Jovian: Or. V, 64, cât şi a lui Teodosie: Or. XVI, 212D – XIX, 228A.
Asupra lui Julian a se vedea: J. BENOIST-MECHIN, *L'empereur Julien*, Paris, 1977; A. SELEM, *Giuliano l'Apostatta nelle „Storie” di Ammiano*, Roma, 1979; S. SCICOLONE, *I presupposti politici della polemica di Giuliano contra i cristiani*, în Religione e politica nel mondo antico, par M. SORDI, Milano, 1981, pp.223-236; Lucien JERPHAGNON, *Julien dit l'Apostat*, Paris, 1986.

[220] Despre Sfântul Vasile cel Mare vezi: Robert POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une strategie de communion*, Rome, 1992; P. Paul Laurent CARLE, *Basile le Grande et son univers d'amis*, în Divinitas, XXXVII, fasc.II, „Pontificie Academie Theologicae Romanae, Comentarii”, aprilis, 1993, pp.190-198.

[221] Lettre XLI à Julien cf. SAINT BASILE, *Lettres*, tome I, texte etabli et traduit par Yves COURTONNE, Paris, 1957, pp. 96-97.

Teodosie – împăratul creştin ideal

Împăratul este un personaj foarte important în viaţa imperiului şi pentru destinul acestuia[222].

Graţie lui Ammianus Marcellinus, cunoaştem ritualul alegerii imperiale. Mai întâi, se poartă discuţii între conducătorii militari, apoi candidatul se urcă la tribună şi se prezintă.

Dacă adunarea îi este favorabilă manifestă aceasta lovindu-şi zgomotos scuturile. Armata recunoaşte astfel în candidat un om înzestrat cu virtutea de conducător, un *imperator*.

Atunci, acesta se retrage pentru a reveni deîndată cu însemnele imperiale, cu *paludamentum*–ul de purpură şi cu diadema[223].

Din nou, pentru a doua oară se înfăţişează trupelor pentru a fi proclamat *Augustus* şi atunci rosteşte o cuvântare, un fel de program. Se recurge la rituri păgâne pentru a fi consultate auspiciile.

Împăratul comunică atunci alegerea sa celorlalte armate şi Senatului Romei iar pentru prima oară cu Teodosie, Senatului din Constantinopol[224]. Puterea imperială nu este ereditară, Cu Teodosie, începe o nouă dinastie.

Împăratul este numit *Imp(erator) Caesar Augustus, Dominus noster*. Teodosie nu preia titlul de *Pontifex Maximus*. Împăraţii continuă să se considere locţiitorii lui Dumnezeu pe pământ.

Împăratul deţine întreaga putere; el reprezintă legea vie, este înzestrat cu o natură specială, voinţa sa are o valoare absolută şi el are o autoritate nelimitată. El este unicul legislator: „Tu eşti legea vie şi eşti mai presus de legile scrise”, îi spune Themistios[225].

---

[222] R. JANIN A.A., *L'empereur în l'Eglise byzantine*, în Nouvelle Revue Theologique, t.LXXVII, 1955, pp.49-60; François HEIM, *Les figures du prince ideal au IVe siècle: du type au modèle*, în Cahiers de Biblia Patristica, 2, Strasbourg, 1989, pp. 277-301.

[223] cf. AMMIEN MARCELLIN, op.cit., XV, 8, 10; A se vedea P. CHARANIS, *Coronation and its constitutional significance in the Later Roman Empire*, în Byzantion, XV, 1940-1941, p.49 ; A. PIGANIOL, op.cit., p.335-336.

[224] THEMISTIOS, Orationes, XIV, 182 a recensuit H. SCHENKL, opus consummavit G. DOWNEY, volumen I, Lipsae, 1965, p.262.

[225] THEMISTIOS, Or. XVI, 213a, ed.cit., p.304.

El este conducătorul armatei, suveranul, judecătorul. Împăratul exercită puterea legislativă ca expresie a legii vii, proclamând constituţii[226]. El trebuie să dea legi în interesul general şi nu în vreun interes particular, iar în legile date să exprime dreptatea.

Îşi exercită această putere mai ales prin scrisori pe care le adresează Senatului, poporului, funcţionarilor. Împăraţii din perioada târzie a imperiului îngăduiau profesorilor şi episcopilor să-i mustre.

Împăratul, care teoretic îşi datorează întreaga putere voinţei populare, este în acelaşi timp obiectul onorurilor divine şi al unui cult care îi conferă sau exprimă o autoritate de un alt ordin.

În epoca constantiniană, lucrurile nu se schimbaseră, şi nici mai târziu, Teodosie nu are mult mai multă putere decât avea Adrian, şi mai ales funcţia imperială evoluează după aceleaşi principii.

Idealul pe care îl propune este acelaşi pe care filosofii îl propuneau principiilor elenistici. Themistios nu ezită să-l considere pe împărat drept filosoful prin excelenţă, a cărui primă virtute este *filantropia*.

El trebuie să fie asemenea lui Dumnezeu. Themistios dă o nouă – şi în acelaşi timp o veche interpretare puterii imperiale, a lui *princeps-dominus.* La el, aproape toate noţiunile romane pe care se sprijină principiile puterii imperiale primesc o transcriere orientală. Ideea predestinării, a puterii universale, de origine divină, a instituţiei imperiale, îşi regăsesc în Orient contextul elenistic.

Se ştie că în secolul al IV-lea erau două sisteme de gândire politică concurente, o dublă interpretare a unei aceleiaşi realităţi politice şi istorice. În opera lui Themistios, problema instituţională ocupă un loc central[227].

În încercarea sa de a interpreta natura imprecisă a puterii imperiale, din perspectiva tradiţiei orientale, greceşti şi elenistice, el reia problema raporturilor dintre Rege şi Lege.

Vechile discursuri ale lui Themistios[228] rostite în faţa lui Constanţiu, a lui Iulian sau Iovianus dovedesc o

---

[226] Jacques ELLUL, op.cit., p.585.

[227] Gilbert DAGRON, *L'Empire au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme…*, p.127.

[228] Vlad VALDENBERG, *Discours politiques de Themistes în leur rapport avec l'antiquité*, în Byz., I, 1924, pp. 557-580.

perfectă cunoaştere a filosofiei greceşti. El este un intermediar între literatura antică şi cea bizantină.

Themistios se implică în dezbaterea care, în epoca sa, îi opunea pe teoreticienii unui regim imperial cuprins în limitele unei legalităţi republicane şi cei care susţineau o putere imperială inspirată şi legitimată de o intervenţie mai presus de fire.

Pentru Themistios, împăraţii sunt legi vii, îndeosebi Teodosie. El îi cere acestuia să fie o lege vie, adică în primul rând mai umană: „Tu i-ai apărat şi i-ai scăpat, fără a încălca însă legile ci doar îmblânzindu-le, pentru că tu însuţi eşti legea vie, mai presus de legile scrise...”[229].

Aceeaşi teză se regăseşte în *Discursul* XIX referitor la acelaşi împărat: „Iar acum îl vedem readucând la viaţă din pragul lui Hades nişte oameni, nişte uriaşi pe care legea îi trimisese acolo şi pe care stăpânul legii îi readuce înapoi, ştiind că virtutea unui judecător este cu totul altceva decât virtutea unui rege, că unul trebuie să urmeze legile, în timp ce celălalt trebuie să le îmbunătăţească, să le arate cruzimea şi asprimea, întrucât este el însuşi o lege vie şi nu una închisă în scrieri imuabile şi intangibile.

Desigur că pentru aceasta a trimis Dumnezeu regalitatea din cer pe pământ, pentru ca omul să poată căuta un ajutor împotriva legii imuabile la legea însufleţită şi vie”[230].

Originea puterii imperiale, scăpate de sub tutela legilor, nu mai este suveranitatea populară, ci direct Dumnezeu, un Dumnezeu unic, pentru Themistios ca şi pentru Eusebiu, un Dumnezeu conducând universul cu dreptate şi bunătate, cu care trebuie să se asemene un împărat „iubitor de oameni – *philanthropos*”.

Regele este, prin sufletul său, chip al acestui Dumnezeu, conducerea sa este o copie pământească a conducerii divine funcţia sa este cea a unui delegat, a unui reprezentant, a unui interpret pe pământ al Dumnezeului universal[231].

Pentru Themistios, Teodosie este suveranul pe deplin *philanthropos*, o întruchipare desăvârşită a regalităţii, o *imitaţie* a „arhetipului” divin[232]. Themistios afirmase deja că delegarea acestei puteri se face

[229] THEMISTIOS, Discours XVI, 212.
[230] Ibidem, Or. XIX, 227d-228a.
[231] Ibidem, Or. XV, 188b.
[232] Ibidem.

nemijlocit, iar împăratul va reproduce ordinea şi administraţia divine[233].

Teodosie este pentru Themistios şi cel mai înalt funcţionar al imperiului; el îşi deleagă autoritatea unor chipuri ale sale care sunt şi ei, cu o competenţă limitată, „legi vii": funcţionarii imperiali. Legitimitatea sa se prelungeşte într-o întreagă ierarhie[234]: „Dumnezeu nu are, pentru a-L sluji, ochi, urechi, minte, îmbrăcate într-un trup; el este prezent pretutindeni, cu desăvârşire liber de orice oprelişte, conducând personal soarta lumii al cărei Împărat este.

Dar atunci când cel care conduce este un om, şi când conduce, singur sau cu un tovarăş, aproape întreg pământul şi întreaga mare, atunci îi trebuie multe urechi şi mulţi ochi în slujba sa, altminteri nu va fi pe măsura măreţiei imperiului său"[235]. Aceşti funcţionari trebuie însă să fie vrednici de încrederea împăratului.

Themistios, el însuşi prefect, trebuie să-l imite pe împărat în exercitarea funcţiei sale: „Tot ceea ce a ieşit bun din slujirea mea, nu este opera mea, ci poartă pecetea modelului... dacă am luat în sarcina mea protejarea orfanilor, am făcut-o după pilda părintelui nostru comun (Teodosie); … am luat pildă de la acelaşi izvor, dacă am judecat cu dreptate, am făcut-o privind către legea vie..."[236].

În acelaşi *Discurs* XXXIV, Teodosie este văzut ca persoana care poate uni „filosofia" şi „politica".

Latinius Pacatus Drepanius, în panegiricul adresat lui Teodosie pe care l-a rostit în 389 în faţa Senatului şi a împăratului, afirmă că Teodosie este un împărat ideal, care nu are nevoie să fie lăudat fără a avea merite, aşa ca alţi împăraţi, care vor să fie lăudaţi în mod obişnuit: „Virtutea ta a fost vrednică de imperiu, dar la virtute s-a adăugat şi frumuseţea.

Una a făcut din tine împăratul trebuincios, cealaltă împăratul potrivit"[237]. El se numără printre împăraţii care au refuzat imperiul şi, în pofida spiritului panegirist, acelaşi Pacatus afirmă că Teodosie era singurul: „dintre

---

[233] Ibidem, Or. VIII, 118d-119a.
[234] G. DAGRON, *L'Empire au IVe siècle...*, p.139.
[235] THEMISTIOS, Or. XV, 196c-197a.
[236] Ibidem, Or. XXXIV, Chap.X.
[237] PACATUS, op.cit., XII, VII, ed.cit., p.74: „Virtus tua meruit imperium, sed virtuti addidit forma suffragium".

toţi cei care au domnit până acum care să fi făcut concesia de a deveni împărat.

Unii au fost impuşi de voinţa legiunilor pe care le cumpăraseră, alţii prin lipsa altor candidaţi, alţii prin legăturile lor cu familia imperială; tu nu-ţi datorezi alegerea pe tron nici uneltirilor, nici prilejului favorabil, nici rudeniei. Erai străin de familia imperială, ai fost chemat ca al treilea la guvernare şi ai fost silit să accepţi împotriva voii tale, repet, împotriva voii tale”[238].

Teodosie este un împărat foarte popular, iubit de supuşii săi: „oricine ar fi omul care vine să te consulte, chiar dacă – ceea ce este rar – se învredniceşte de un refuz, măcar pleacă cu amintirea de a fi văzut divinitatea”[239]. Spre deosebire de alţi împăraţi nepopulari, Teodosie „se oferă privirii tuturor, astfel încât împăratul nostru poate fi văzut la fel de des ca şi ziua sau soarele.

Aş mai adăuga: în timp ce folosirea fără oprelişti a unui bun dă naştere la lehamite, persoana sa, în schimb, nu satură niciodată nici ochii nici admiraţia, astfel încât vederea sa este din ce în ce mai căutată şi, mărturisire neobişnuită, fiind de faţă, te face să-i doreşti prezenţa”[240].

Pentru istoricii creştini, ca de exemplu Rufin din Aquileea[241], Teodosie reprezintă împăratul creştin ideal.

La traducerea pe care o face *Istoriei Eccleziastice* a lui Eusebiu, Rufin adaugă relatarea unor evenimente petrecute între 325-395 şi dezvoltă această idee. El înfăţişează împăraţii în două categorii opuse: „împăraţii buni” şi „împăraţii răi”, a căror domnie a fost benefică sau malefică pentru Biserică.

Teodosie face parte din grupul împăraţilor buni, alături de Constantin, Graţian şi Iovian. Ca şi ceilalţi împăraţi ideali, şi el este un *religiosus princeps*[242], un împărat evlavios.

Teodosie este imaginea cea mai desăvârşită şi apare ca un nou Constantin, mai desăvârşit decât primul. „Religiosus princeps” prin excelenţă, Teodosie luptă

---

[238] Ibidem, XII, XII, p. 79.
[239] Ibidem, XII, XII, p. 88.
[240] Ibidem.
[241] Despre Rufinus vezi QUASTEN, IV, pp. 322-329; F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His life and Works*, Waschington, 1945; M. VILLAIN, *Rufin et l'Histoire Ecclesiastique*, în RScR, XXXIII, 1946, pp.164-210.
[242] Françoise THELAMON, *L'Empereur ideal d'après l'Histoire Ecclesiastique de Rufin d'Aquilee*, în Studia Patristica, vol.X, 1970, p.310; Idem, *Païens et chretiens au IVème siècle. L'apport de l'"Histoire Ecclesiastique" de Rufin d'Aquilee*, „Etudes Augustiniennes”, Paris, 1981, p. 309.

împotriva credinţelor greşite mi superstiţiilor deşarte ale păgânilor în acelaşi timp luptând şi împotriva erorilor religioase, pe frontul ereziei. El se caracterizează prin *fides, religio* şi *munificentia,* îi întâmpină cu bunăvoinţă pe cei umili şi dă dovadă de respect faţă de episcopi[243].

Teodosie este mai mult decât un împărat creştin care merită victoria , pacea sau cucerirea pentru pietatea sa, el este campionul creştinismului, care luptă împotriva greşelilor păgânilor şi împotriva acestora ca persoane. Bătălia pe care o duce împotriva lor este bătălia lui Dumnezeu împotriva falşilor zei şi pentru aceasta Dumnezeu intervine în luptă, manifestându-şi puterea printr-o minune, Teodosie îşi dovedeşte credinţa prin evlavie, Îl cinsteşte pe Dumnezeu prin post şi rugăciune. Dintre toţi împăraţii creştini care apar în *Istoria Ecclesiastică,* Teodosie este singurul, după părerea lui Rufin, care merită cel mai mult, pentru evlavia sa, ajutorul divin.

Acest ajutor se manifestă în diferite feluri. Rufin nu-l concepe deci pe împărat într-o relaţie directă, intimă, mistică cu Dumnezeu, căruia Dumnezeu îi vorbeşte în inimă, ci îl vede ca un împărat în Biserică, voia lui Dumnezeu fiindu-i descoperită de către Biserică.

Dumnezeu îi conferă puterea fie prin intermediul Bisericii, fie printr-un om sfânt îi face cunoscută voia Sa. Acesta este rolul monahului Ioan din Lycopolis.

Ioan avea darul proorociei şi împăratul Teodosie îl consulta înainte de a întreprinde vreo operaţiune militară. Rufin se referă la acest lucru în două rânduri.

Potrivit lui Rufin: „Teodosie era atât de îndrăgit de Dumnezeu încât pronia dumnezeiască i-a acordat o favoare specială. Într-adevăr, în Tebaida, a umplut de duh proorocesc un anumit monah cu numele de Ioan. Din părerile şi răspunsurile sale, împăratul afla dacă e mai bine să păstreze pacea sau să pornească la război”[244].

Când Teodosie ia armele împotriva lui Eugen „îl întrebase mai înainte pe călugărul Ioan ... care era voia lui Dumnezeu.

Atunci acesta, care îi prezisese o primă victorie nesângeroasă asupra lui Maxim, i-a făgăduit de asemenea victoria, dar nu fără mare vărsare de sânge de ambele

---

[243] Idem, *Païens et chretiens...*, p.311.

[244] RUFIN, HE II, 19: „In tantum deo carus fuit, ut speciale ei munus contulerit divina providentia”.

părţi”[245]. Rufin vorbeşte iarăşi despre acest eveniment în C*ercetare asupra călugărilor din Egipt*, pe care a tradus-o în latină: „Am văzut în ţinutul Lyco, în Tebaida, pe marele şi fericitul Ioan, bărbat cu adevărat sfânt şi virtuos, care, prin lucrările sale, s-a arătat în chip vădit tuturor ca având darul proorociei.

El a prevestit binecredinciosului împărat Teodosie tot ceea ce, prin voia lui Dumnezeu, urma să se întâmple în lume şi i-a prezis iarăşi care vor fi urmările: şi revolta tiranilor împotriva împăratului şi, ca urmare, nimicirea lor precum şi a popoarelor care invadaseră imperiul”[246].

Teodosie, într-adevăr, săvârşeşte un demers religios personal care exprimă un alt tip de relaţii cu divinitatea. Postul şi rugăciunea, îndeosebi sub forma nopţilor de veghe, sunt acte specific creştine, prin care el îi înfăţişează Domnului rugăciunea sa, încredinţându-se pe deplin Proniei dumnezeieşti.

În post, rugăciune şi lacrimi se pregăteşte împăratul să pornească la luptă pentru dreapta credinţă. Dacă uzurpatorul a folosit divinaţia păgână pentru a cunoaşte voia zeilor, împăratul Teodosie, creştin fiind, a recurs la alţi mijlocitori, la sfinţi. Îngenuncheat în faţa sfintelor moaşte de mucenici şi de apostoli, nădăjduind în mijlocirea lor.

După Sozomen, el s-ar fi dus la Hendomon, unde pusese să fie depus capul Sfântul Ioan Botezătorul[247].

Teodoret concretizează acest ajutor al sfinţilor sub chipul unui vis dublu: în ajunul bătăliei, lui Teodosie i se arată în vis Sfântul Ioan Evanghelistul şi apostolul Filip, care-i făgăduiesc ajutor; un vis identic vine să-l confirme pe cel al împăratului[248].

Rufin, inspirat de panegiricul făcut lui Teodosie de către Paulin de Nola[249], arată că împăratul s-a bazat pe

---

[245] Ibidem, II, 32.
[246] RUFIN, *Historia monachorum*, 1, 1, în PL 21, col. 391.
[247] SOZOMENE, HE VII, 24, trad. anglaise, p. 393.
[248] THEODORET, HE V, 24, trad. anglaise, p.***.
A se vedea A. BRAUSSEUR, *Le songe de Theodose le Grand*, în Latomus, II, 1938, p.190.
[249] V.P. COURCELLE, *Jugements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs du IVème siècle et la defaite suprême du paganisme*, în REA, 71, 1969, pp.100-130.
A se vedea GHENNADIUS, *De viris illustribus*, XLIX care menţionează *Panegiricul lui Teodosie* scris de Paulin de Nola în anul 394 ou 395: „Ad Theodosium imperatorem ante episcopatum prosa panagyricum super victoria tyranorum eo maxime quod fide et oratione plus quam armis vicerit”. Vezi de asemenea: F. CORSARO, *L’autore del „de mortibus bonum”, Paulino di Nola e la politica religiosa di Teodosio*, în Orpheus, 22, 1975, pp.3-26.

această mijlocire a sfinţilor – el este *pietate munitus* – pentru a porni la luptă împotriva unui duşman care este înainte de toate un rival religios.

Victoria lui Teodosie de la Râul Rece, din 5-6 septembrie 394, nu este numai o victorie a unui împărat legitim împotriva unui uzurpator, ci este, prin excelenţă, victoria creştinismului asupra păgânismului: „Pentru acest împărat zelos în materie de religie, victoria asupra falselor credinţe ale păgânilor a fost mai glorioasă decât cea pe care a dobândit-o prin moartea tiranului: o nădejde zadarnică şi o falsă divinaţie au fost nu atât o pedeapsă pentru cei care au pierit cât un prilej de ruşine pentru supravieţuitori”[250].

Rufin îl înfăţişează pe împărat în rugăciune, invocând divinitatea pentru a obţine victoria. „El însă, văzând acele linii întoarse, în picioare pe o stâncă înaltă, de unde putea atât să vadă cât şi să fie văzut de cele două armate, după ce a lăsat armele a alergat la sprijinul său obişnuit şi, îngenuncheat în faţa lui Dumnezeu, s-a rugat: „Dumnezeule Atotputernic, Tu ştii că am pornit această bătălie în numele lui Hristos, Fiul Tău, pentru o răzbunare pe care o socotesc dreaptă; dacă nu este aşa, pedepseşte-mă. Dar dacă am venit aici cu o cauză îndreptăţită şi încredinţându-mă Ţie, întinde dreapta Ta peste ai Tăi, pentru ca neamurile să nu spună: Unde este Dumnezeul lor?”[251].

În această povestire a lui Rufin, se vede cu dramatism credinţa împăratului creştin care cere intervenţia lui Dumnezeu. Teodosie face apel la judecata divină, dacă cauza sa este dreaptă, Dumnezeu să-i acorde victoria, iar dacă nu, să-l pedepsească.

Dar el aşteaptă o manifestare a puterii adevăratului Dumnezeu, care să-i doboare pe duşmani: el cere o *teofanie*. Iar Rufin continuă: „Această răsturnare totală a situaţiei militare, întrucât urmează rugăciunii lui Teodosie şi este înfăţişată ca rezultatul acesteia, dobândeşte un caracter miraculos pe care îl confirmă minunea care urmează”.

Teodosie ceruse o intervenţie dumnezeiască şi aceasta s-a produs sub chipul unui miracol atmosferic.

[250] RUFIN, HE II, 33.
[251] Ibidem; AMBROZIE menţionează această rugăciune în *De obitu Theod.*, 7, în CSEL, LXXIII, p.375 utilizând formula: „ubi est Theodosii deus”.

Despre această intervenţie pomenesc atât Ambrozie[252], cât şi Rufin, influenţat şi de cel dintâi.

Acestei Biserici prin care Dumnezeu Se manifestă pe pământ, împăratul trebuie să-i ofere ajutor şi sprijin, fără a se amesteca în treburile sale interne, respectându-i independenţa în materie de credinţă şi de disciplină.

El convoacă sinoadele şi le facilitează organizarea din punct de vedere material, iar episcopii definesc în mod liber credinţa ortodoxă. Hotărârilor luate de episcopi, pe care le cinsteşte ca şi cum ar fi fost luate de Însuşi Dumnezeu, împăratul le conferă putere de lege. Având rolul de braţ secular, el îi loveşte pe cei pe care Biserica i-a condamnat. Împăratul este în Biserică şi întrucâtva în slujba Bisericii[253].

Pentru că este om şi păcătos, împăratul trebuie să se supună, în comportarea sa particulară, cerinţelor moralei creştine şi judecăţii Bisericii.

Teodosie a făcut acest lucru şi este lăudat de Rufin pentru a fi acţionat astfel [254]. În Biserică, dreptcredinciosul împărat nu este deci decât cel dintâi dintre credincioşi, pentru că după părerea sa,care este, de altfel, şi cea a Sfântul Ioan Gură de Aur, Sacerdoţiul nu trebuie să se afle sub jurisdicţia statului[255].

***

Fericitul Augustin[256], în *Cetatea lui Dumnezeu* V, 26, îi face un amplu elogiu lui Teodosie. Acest elogiu este legat atât de contextul imediat cât şi de tema principală a primelor cinci cărţi, cărora le aduce o concluzie concretă. Acest elogiu al lui Teodosie, alcătuit de un contemporan, este deseori folosit de istoricii moderni.

Sfântul Augustin s-a folosit de *Istoria Ecclesiastică* a lui Rufin din Aquileea[257], ca şi de Pacatus, Claudian şi

---

[252] AMBROZIE, In Ps. XXXVI, 25, 1, în CSEL, LXIV, p.91, 5: „Ut subito ventus oreretur, qui infidelibus excuteret scuta de manibus ac tela omnium atque missilia in peccatoris exercitum retorqueret”.

[253] Françoise THELAMON, *L'empereur ideal d'après Rufin...*, pp.311-312.

[254] RUFIN, op.cit., II, 18.

[255] Ibidem, I, 2.

[256] QUASTEN, IV, pp.441-588.

[257] B. ALTANER, *Augustinus und Eusebios von Kaisareia*, în ByZ, XLIV, 1951, pp.1-6, şi pp.1-3, sur Historia Ecclesiastica; Yves-Marie DUVAL, *L'eloge de Theodose* în la 'Cite de Dieu (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources, în

Paulin de Nola. El are tendinţa de a insista chiar mai mult decât Rufin pe purtarea exemplară a lui Teodosie şi pe protecţia pe care a primit-o din partea lui Dumnezeu, îndeosebi la Râul Rece.

Augustin a preluat de la Rufin concepţia sa cu privire la o putere imperială favorizată de Dumnezeu, deîndată ce apără sau sprijină creştinismul.

Numele lui Teodosie este introdus incidental ca fiind cel al persoanei care l-a răzbunat pe Graţian[258]. El subliniază lucrarea constantă a proniei[259] care conduce lumea şi care a compensat evenimentele supărătoare prin strălucirea marelui Teodosie.

Augustin arată că diversitatea domniilor împăraţilor creştini este totodată o dovadă că bunurile lumeşti nu sunt refuzate celui care-L cinsteşte pe adevăratul Dumnezeu, excluzând demonii.

Tema în care Augustin a inclus acest elogiu este tema fericirii de care se bucură împăraţii creştini, mai bine zis a adevăratei fericiri, opusă tuturor bunurilor trecătoare pe care Dumnezeu le dăruieşte „celor buni şi celor răi”. Fericirea lui Teodosie este cea de care se bucură în ceruri, nu numai domnia sa fericită de care a beneficiat poporul său.

Pentru Augustin, împăraţii creştini „sunt fericiţi dacă conduc cu dreptate, dacă-şi pun puterea în slujba măreţiei dumnezeieşti, pentru a dezvolta la cel mai înalt grad cultul închinat lui Dumnezeu, dacă se tem de Dumnezeu, dacă-L iubesc, dacă-L adoră; dacă iubesc mai mult acea împărăţie, unde nu se tem că vor avea rivali, dacă sunt înceţi în a pedepsi şi iuţi în a ierta, dacă recurg la răzbunare din obligaţia de a conduce şi a apăra statul, şi nu pentru a-şi satisface ura împotriva duşmanilor, dacă iartă nu pentru a lăsa o crimă nepedepsită, ci în nădejdea îndreptării, dacă deseori constrânşi să ia măsuri aspre, le compensează prin blândeţea milostivirii lor şi mulţimea binefacerilor; dacă renunţă la desfrâu cu cât sunt mai liberi să i se dedea, dacă preferă să-şi stăpânească propriile patimi decât cine ştie ce alte neamuri, şi dacă fac toate acestea nu din dorinţa arzătoare de slavă deşartă ci din dragoste pentru fericirea veşnică, dacă, în sfârşit, nu

Recherches Augustiniennes, volume IV, „Etudes Augustiniennes”, Paris, 1966, p.144; Pierre COURCELLE, op.cit., p.100.

[258] AUGUSTIN, *La Cite de Dieu*, V, XXV, traduction française de G. COMBES, Paris, 1959, p.755.

[259] V. LOI, *Providence*, în DECA II, pp. 2131-2133.

uită ca pentru păcatele lor să aducă adevăratului Dumnezeu care este al lor o jertfă de smerenie, de împăcare şi de rugăciune. Asemenea împăraţi creştini, îi socotim fericiţi, încă din lumea aceasta ca nădejde, iar cu adevărat, atunci când va sosi ceea ce aşteptăm”[260].

Constantin era împăratul creştin care a dobândit fericirea Cerului iar Cerul i-a dăruit fericirea pământească. Toţi ceilalţi împăraţi care s-au creştinat pentru a dobândi fericirea pământească a lui Constantin şi nu pentru viaţa veşnică au murit înainte de vreme: Iovian, mult mai repede decât Iulian, Graţian ucis de un tiran. Dar Teodosie era trimisul cerului, căci l-a răzbunat pe Graţian. Creştinul nu acţionează decât mânat de dorinţa fericirii veşnice şi împăratul Teodosie a înţeles bine acest lucru şi l-a dovedit prin existenţa sa.

Teodosie reprezintă pentru Augustin modelul împăratului creştin. El „a trimis în pustia Egiptului pentru a-l consulta pe Ioan, a cărui faimă crescândă l-a făcut să vadă în el un slujitor al lui Dumnezeu înzestrat cu darul proorociei, şi a primit din partea lui asigurarea fermă că va ieşi învingător”.

În timpul luptei împotriva lui Eugen, „s-a luptat împotriva puternicei oştiri a lui Eugen mai mult cu rugăciunea decât cu spada...

Învingător aşa cum a crezut şi cum i s-a prezis, Teodosie a dărâmat statuile înălţate în Alpi lui Jupiter şi închinate, se pare, acestui zeu împotriva sa, prin nu ştiu ce ritualuri...”.

Viziunea teologică a faptelor îi inspiră elogii lui Augustin: „De-a lungul tuturor acestor evenimente şi încă de la începuturile domniei sale, el n-a încetat să sprijine Biserica în încercările sale prin legi foarte drepte şi foarte liberale împotriva necredincioşilor, această Biserică pe care ereticul Valens, favorabil arienilor, o persecutase cu violenţă. Era mai fericit că este membru al acestei Biserici decât că stăpâneşte întreaga lume.

A poruncit să se dărâme pretutindeni idolii păgâni, înţelegând că până şi favorurile pământeşti depind nu de demoni, ci de adevăratul Dumnezeu.

Ce poate fi mai admirabil decât smerenia sa evlavioasă atunci când, la plângerile unora dintre apropiaţii săi, a fost nevoit să pedepsească marea

[260] AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, V, XXIV, p.749-751.

nelegiuire a tesalonicienilor, în pofida intervenţiei episcopilor cărora le făgăduise să fie indulgent?

El, însuşi pedepsit în virtutea disciplinei ecleziastice, a dat dovadă de o asemenea pocăinţă încât poporul, care se ruga pentru el, a vărsat mai multe lacrimi văzând Măreţia împărătească îngenuncheată decât se temuse de mânia sa atunci când o jignise.

Or, aceste fapte bune şi altele asemenea Teodosie le-a luat cu sine atunci când a părăsit aburul trecător care înfăşoară culmile, oricât de înalte, ale măreţiei umane. Răsplata lor este fericirea veşnică pe care Dumnezeu o dăruieşte numai sufletelor cu adevărat evlavioase”[261].

[261] Ibidem, V, XXV, 1, pp.755-759.

Ortodoxia ca religie de stat și autoînțelegerea puterii

Evenimentul care marchează acest sfârşit al veacului al IV-lea precum şi raporturile dintre Biserică şi principe îl reprezintă renunţarea de către Graţian la titlul de *Pontifex Maximus.*

Zosimos, care menţionează acest eveniment, afirmă că atunci: „când preoţii, potrivit tradiţiei, i-au adus veşmântul lui Graţian, acesta nu răspunse cererii lor în ideea că acest atribut era neîngăduit unui creştin; veşmântul fiind înapoiat preoţilor, se spune că cel mai mare dintre aceştia ar fi declarat: dacă împăratul nu voieşte să fi numit pontif, va fi foarte curând un *pontifex maximus*”[262].

Evenimentul se situează după ianuarie 379, dată la care *gratiarum actio* a lui Ausonius cita încă acest calificativ, şi înainte de asasinarea lui Graţian, la începutul anului 383.

Jean Gaudemet consideră că „titlul a fost părăsit şi nu transferat de către un împărat care nu putea rămâne Pontiful suprem al unei religii pe care o părăsise. Era semnul rupturii cu trecutul păgân, o „problemă internă” a puterii politice romane, fără incidenţă directă asupra relaţiilor cu Biserica”[263].

Dintre toţi împăraţii din secolul IV, Teodosie a fost primul împărat care nu şi-a luat titlul de mare preot. Domnia sa a fost perioada victoriei creştine.

Totuşi, legislaţia sa începe cu un edict (17 iunie 379), prin care se precizau îndatoririle marelui preot

---

[262] cf. ZOSIME, op.cit., IV, 36, 3-5, ed.cit., pp. 301-302. Pentru titlu de Pontifex Maximus a se vedea: M. MARTROYE, *Le titre de Pontifex Maximus et les empereurs chrétiens*, în Bulletin de la société des Antiquaires de France, 1928, pp.192-197; Jean-Rémy PALANQUE, *L'empereur Gratien et le pontificat païen. A propos d'un texte de Zosime*, în Byz. VIII, 1933, fasc.I, pp.41-47; A. CAMERON, *Gratien's Repudiation of the Pontifical Robe*, în JRS, 58, 1968, pp.96-102; G.J. SZEMLER, *Pontifex*, în RE, Suppl. XV, 1978, col.331-396.

[263] Jean GAUDEMET, *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'Edit de Théodose I de 380*, în Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana, VI, Convegno internationnale, Perugia, 1986, p.3. A se vedea Y.M. CONGAR, *Titres donnés au pape, în Droit ancien et structures ecclésiales*, London, 1982, VI, p. 63.

păgân (*alytarque*), care prezida jocurile olimpice din Antiohia[264].

Teodosie intra în scenă ca un ortodox convins, dorind să facă din Ortodoxie o religie de stat[265].

Atitudinea sa religioasă a fost apreciată în mod diferit de istoricii moderni.

Seek afirmă că împăratul se considera „papă infailibil... prin iluminare dumnezeiască”[266].

W. Ensslin consideră că, după măsurile religioase luate în cursul anilor 380-383, Teodosie se recunoştea drept: „împărat prin mila lui Dumnezeu” („Kaiser von Gottes Gnaden”)[267]:

„Împăraţii Graţian, Valentinian şi Teodosie, către poporul oraşului Constantinopol:

Voim ca toate popoarele pe care le conduce cu moderaţie clemenţa noastră să trăiască în acea religie pe care o declară sfântul apostol Petru că este religia romanilor, răspândită până acum chiar de el şi pe care şi episcopul Petru al Alexandriei, om de o sfinţenie apostolică, declară că o urmează.

Astfel că noi credem în rânduiala apostolică şi în doctrina evanghelică într-o singură divinitate a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, de egală măreţie şi sfântă Treime. Celor care respectă această lege, poruncim să li se atribuie numele de creştini drept-credincioşi.

Iar ceilalţi care, nesocotiţi şi smintiţi, gândesc să susţină infamia dogmei eretice, trebuie să fie pedepsiţi întâi cu pedeapsa divină, şi apoi chiar din dispoziţia noastră, aşa cum dispunem din hotărâre cerească.

Dată la 28 februarie la Tesalonic, fiind consuli împăraţii Graţian pentru a cincea oară şi Teodosie”[268].

---

[264] CTh, X, 1, 12 et André PIGANIOL, op.cit., p.237.

[265] AUGUSTIN, *De civitate Dei*, V, 26.

[266] Otto SEEK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, Stuttgart, 1923, p.164.

[267] W. ENSSLIN, *Die Religiospolitik des Kaisers Theodosius der Grosse*, pp. 48-49.

[268] CTh, XVI, 1, 2 éd. Th. MOMMSEN, p.833 et Antonella DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, pp.129-130: „IMMPPP. GR.(ATI)ANUS, VAL (ENTINI) ANUS ET THE (O) D (OSIUS) AAA. EDICTUM AD POPULUM URB (IS) CONSTANTINOP (OLITANE). Cunctos populus, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filli et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti,

Pe plan religios, era prima manifestare autonomă a lui Teodosie, într-un moment în care problemele militare îi lăsau un oarecare răgaz, şi anume iarna. Acest prim text nu este o lege-program ci, cel mult, o măsură de circumstanţă.

Edictul de la Tesalonic deschide o nouă epocă în istoria plină de contraste a relaţiilor dintre imperiu şi Biserică. El vine să impună o credinţă, care, conform disciplinei apostolice şi învăţăturii evanghelice, implica în mod esenţial credinţa în dumnezeirea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, Cei Trei fiind Una în Treime.

Teodosie nu pomenea nimic despre deofiinţime şi nu evoca sinodul de la Niceea, ci preciza limpede voinţa sa, indicându-i pe Damasius şi pe Petru ca arbitri ai ortodoxiei.

Să remarcăm prudenţa lui Teodosie, care vorbeşte despre credinţa lui Petru, despre numele episcopilor celor două scaune apostolice primordiale care reprezintă amândoi, prin comuniunea lor, unitatea Bisericii, despre doctrina niceeană, rezumată limpede, fără a menţiona termenul-scandal *homoousios*[269].

După primul Sinod ecumenic începuse o dezbatere cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh. Sfântul Atanasie cel Mare, Didim cel Orb şi Sfântul Vasile cel Mare au

---

reliquos verodementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. DAT. III KAL. MAR. THESSAL (ONICAE GR (ATI) ANO A. V ET THEOD(OSIO) A. CONSS.”.

A se vedea SOZOMENE, HE, VII, 4 et PHILOSTORGE, HE IX, 19 et COLEMAN-NORTON, 167, p.354. Charles PIETRI, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, în Epektasis, Paris, 1972, pp.627-628, datează edictul pentru 27 feb. 380.

Majoritatea istoricilor datează edictul pentru 27 februarie, dar anul 380 era un an bisect.

Textul edictului a fost tradus în limba română de părintele prof. Ioan RĂMUREANU în studiul *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381): Învăţătura despre Sfântul Duh şi Biseerică. Simbolul Constantinopolitan*, în ST, seria II, XXI, 1969, nr.5-6, p. 343 şi de preot Vasile MUNTEAN, *Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare*, în Mitropolia Banatului, XXIV, nr.4-6, 1974, p.223-224.

De asemenea, se găseşte tradus în limba română în CASSIODOR, *Istoria Bisericească*, traducere de Liana şi Anca Manolache, introducere şi note de pr. prof. dr. Ştefan ALEXE, în PSB, vol.75, Bucureşti, 1988, cartea a IX-a, cap.VII, p.344. Vezi şi V. ŞESAN, *Kirche und Staat im römisch-byzantinichen Reiche, Bd. I Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser Konstantin der Grosse bis Theodosius der Grosse (313-380)*, Cernăuţi, 1911, p.316-317; Biondo BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milan, 1952, p. 304 crede că edictul a fost aplicat pe întreg teritoriul Imperiului.

[269] Périclès-Pierre JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)...*, p. 44.

scris lucrări pentru a dovedi dumnezeirea Celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi. Teodosie impunea această credinţă înainte de a fi fost dezbătută la al doilea Sinod ecumenic, manifestându-şi astfel autonomia în domeniul religios.

Este greu de afirmat dacă această măsură este de circumstanţă sau dacă reprezenta un adevărat program legislativ.

Acest prim text nu este o lege program, ci, cel mult, o măsură de circumstanţă, după părerea lui Charles Pietri[270]. În acelaşi timp, este definită crima sacrilegiului, comisă de cei care, din neştiinţă sau din neglijenţă, nu respectă legea divină.[271]. În paralel, credinţa creştină găsise, în condeiul capadocienilor, noi apărători, răspunzând preocupărilor vremii.

Predecesorii lui Teodosie îmbrăţişaseră una sau alta dintre formulele de credinţă, o favorizaseră, dar adoptaseră totodată o anumită toleranţă faţă de celelalte credinţe, în măsura în care le lăsau să subziste şi nu impuneau, de pildă, niceeanismul sau arianismul laicilor. Teodosie distruge această toleranţă stabilind o religie de stat, obligatorie pentru toţi.

Roger Rémondon consideră că „predecesorii săi lăsaseră în seama puterii spirituale grija de a defini dogma. Teodosie stabileşte el însuşi dogma, el reglementează codul adevărurilor în propriul său nume şi nu în numele Bisericii”[272].

Edictul de la Tesalonic este considerat de unii istorici ca fiind la fel de important şi de hotărâtor ca edictele prin care fusese instaurată pacea constantiniană[273].

Acum este proclamat în mod solemn că toate popoarele imperiului trebuie să mărturisească „credinţa apostolului Petru”; această obligaţie valabilă pentru eretici, se aplică teoretic şi păgânilor. Se poate afirma că această lege punea cu adevărat temelia unei Biserici de stat.

---

[270] Charles PIETRI, *Damase et Théodose...*, p.628.
[271] CTh, XVI, 2, 25.
[272] Roger REMONDON, *La crise de l’Empire Romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, 1964, p. 194.
[273] cf. V. SESAN, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche, Bd. I Die Religions-politik der christlich-römischen Kaiser Konstantin der Grosse bis Theodosius der Grosse (313-380)*, Cernăuţi, 1911, pp. 316-317.

Împăratul Teodosie se manifestă ca „legea cea vie" care avea să dea mult de furcă păgânilor, evreilor şi în special ereticilor. Legislaţia următoare emană tot de la un reprezentant al puterii politice, odinioară păgân şi prigonitor al creştinismului.

Teodosie dorea să restabilească unitatea religioasă în partea răsăriteană a imperiului său şi să-şi alinieze politica la fermitatea lui Graţian.

Edictul, în redactarea reprodusă în *Codul Teodosian*, „nu detalia un program teologic, chiar dacă indica sumar Crezul principelui"[274]. Sentinţa imperială trebuia să fie citită poporului din Constantinopol: capitala era locul unde trebuia restabilită ordinea şi unde se concentra întreg efortul politic.

Cum se explică actul de la 28 februarie 380? Între 17 iunie 379 şi 16 noiembrie 380, împăratul Teodosie a stat, cu scurte întreruperi, la Tesalonic; aici a primit trimişii şi persoanele particulare de care vorbeşte Zosim, care veneau să-şi prezinte omagiile noului împărat şi cu acelaşi prilej să-i ceară şi diferite favoruri.

La Tesalonic se găsea şi o episcopie, al cărui episcop era Ascholius. Istoricii s-au gândit la neliniştea care s-ar fi putut să-l cuprindă pe Teodosie cu privire la mântuirea sa cu prilejul unei boli care nu putuse surveni decât în toamna anului 380.

Charles Pietri crede însă că edictul nu a fost alcătuit din cauza vreunei angoase eshatologice, şi după părerea lui, Sozomen este cel care a denaturat interpretarea acestui edict, presupunând că fusese alcătuit după botezul principelui[275].

A. Piganiol consideră că Teodosie a fost inspirat de grupurile de spanioli din administraţie[276].

N.D. King[277] se gândeşte la o influenţă din partea episcopului Tesalonicului, Ascholius, cel care l-a botezat[278].

---

[274] Charles PIETRI, op.cit., p.628. H. von CAMPENHAUSER, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin, 1929, p.54 et sq. Vede această lege ca o lege program; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milan, 1954, I, p.304.

[275] Charles PIETRI, Roma Christiana, I, p.850; Idem, *L'Etablissement de l'Eglise sous Théodose...*, în HC, II, p.387; SOZOMENE, HE VII, 5.

[276] A. PIGANIOL, op.cit., p.238.

[277] N.Q. KING, op.cit., p.30: „Moreover, it placed Ascholius in a position to exercise great influence at a vital time over the mind of a person who, as we shall see, was liable to be controlled by those about him. Ascholius was a bishop strongly «western» affinities".

Toate aceste influenţe veneau dinspre partea ortodoxă: Ascholius, Meletie, soţia sa Flaccilla, Cynegius, Ambrozie, Rufin, unchiul său Eucherius, care fusese numit proconsul al Africii în aceeaşi zi de 28 februarie 380.

Administraţiei care aplica legea, puterea îi pusese la dispoziţie un mijloc comod pentru a deosebi ortodoxul de eretic: fiecare era întrebat cu cine se aflǎ în comuniune.

Cât priveşte alegerea lui Damasius, cea a lui Petru al Alexandriei, circumstanţele i-au impus în mod evident. Antiohia se excludea din cauza dezbinărilor sale. Textul imperial face mai mult o referire specială la aceste două comunităţi, la episcopii lor care scăpaseră de bănuiala de erezie, decât dă noi motive ale autorităţii acestora.

Damasius era foarte cunoscut în structurile puterii imperiale, ca episcop a marii capitale a imperiului. În ceea ce-l priveşte pe Petru al Alexandriei, cunoscut sub numele de Petru al II-lea (373-380), el fusese desemnat ca episcop al marelui centru ecleziastic al Egiptului de către Sfântul Atanasie.

Sfântul Atanasie îl desemnase să-i fie urmaş, iar episcopii, preoţii, anahoreţii, întregul popor aprobaseră această alegere. Dar arienii împăratului Valens, care dezlănţuise o prigoană împotriva celor dreptcredincioşi, îl impun pe episcopul lor, Lucius. Petru s-a refugiat la Roma, la episcopul Damasius.

După cinci ani de exil, s-a întors în oraşul său, iar Lucius a fost alungat de popor[279].

Este foarte posibil că la Roma s-a întâlnit cu diferite persoane din anturajul lui Teodosie, care l-au recomandat împăratului. Deseori s-a crezut că intervenţia imperială a fost precedată şi pregătită de un acord încheiat între Bisericile dreptmăritoare şi episcopul Damasius al Romei.

Sinodul din Antiohia, întrunit la sfârşitul anului 379 sub preşedinţia lui Meletie, s-a alăturat *hotărârilor*

[278] SOZOMENE, HE VII, 4; W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse…*, p.16-17; A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse…*, p. 18; A. EHRHARD, *The first two years of the Emperor Theodosius…*, p.12 et sq.

[279] SOCRATE, HE IV, XXXVII, col. 557; SOZOMENOS, HE VI, XXXIX, col.1413. A se vedea J. FAIVRE, art. Alexandrie, în DHGE, II, Paris, 1914, col.317-318.

niceene şi a subscris la *tomus*-ul latin redactat de sinodul de la Roma[280], pe care Damasius îl prezidase în 372.

Meletie îşi recăpăta autoritatea asupra Antiohiei şi-şi regrupa episcopii în jurul credinţei de la Niceea, în timp ce la Constantinopol rivalităţile ecleziastice sfâşiau oraşul iar arianul Demofilus continua să ocupe bisericile.

Sfântul Grigorie de Nazianz, chemat de ortodocşi, a venit la Alexandria, a întemeiat o capelă închinată Învierii (*Anastasis*) şi a ţinut mai multe predici împotriva anomeilor şi pnevmatomahilor.

Desigur că împăratul era la curent cu activitatea sa şi poate şi cu schimbul de ambasade secrete care s-au succedat între cei doi.

Teodosie dorea să intre în Constantinopol, într-un oraş fără războaie religioase. Vindecat, botezat şi victorios, el a intrat în Noua Romă la 24 noiembrie 380[281].

Politica imperială beneficia şi de aprobarea Sfântul Ambrozie, mai multe scrisori ale episcopului de Milan dovedind acordul său cu puterea[282].

Teodosie, considerat, prin misiunea sa ca „legea cea vie”, ca un trimis al lui Dumnezeu pe pământ, înţelege că acest edict va putea restabili unitatea imperiului prin unitatea Bisericii.

„Vrem ca toate popoarele conduse cu dreaptă socotinţă de către milostivirea noastră, să trăiască în religia pe care dumnezeiescul apostol Petru a transmis-o romanilor”.

Dar creştinismul se defineşte drept credinţa, potrivit Evangheliei şi Tradiţiei Apostolice, în Dumnezeirea Unică, Tatăl, Fiul şi Sfântului Duh.

El consideră că stă în puterea sa de a porunci creştinilor, care urmează această lege, să-şi atribuie „numele de creştini catolici (ortodocşi-universali la acea dată)”. Toţi ceilalţi sunt consideraţi eretici, care trăiesc în nebunie şi uşurătate şi care nu au dreptul de a avea lăcaşuri de rugăciune, numite biserici.

Dar puterea sa merge foarte departe. Dumnezeu îi va pedepsi pe toţi ereticii, iar pe pământ şi el are puterea, prin inspiraţie de sus, să facă acelaşi lucru.

---

[280] G. BARDY, *Le concile d’Antioche de 379*, în Revue Bénédictine, XLV, 1933, p.196.
[281] SOCRATE, HE VI, 6.
[282] Ep. 14, 1; B. BIONDI, *Il diritto romano…*, p. 326.

Ajunge să vedem cum a fost aplicat edictul. Luni întregi, Teodosie s-a luptat cu goţii, apoi s-a îmbolnăvit la Tesalonic. După intrarea sa în Constantinopol, Teodosie l-a somat pe Demofilus – ne relatează istoricul Socrate – să mărturisească credinţa de la Niceea[283].

Acesta îi ţine piept. Două zile după *adventus*-ul imperial, arianul era exilat.

În continuare nu s-a mai vorbit de edict. Nu servise la mare lucru. Împăratul rezolva problemele la modul concret, folosindu-se pe rând când de împăciuire când de asprime[284].

Teodosie, ca împărat, va face tot ceea ce depindea de funcţia sa pentru a restabili pacea în Biserică. Prin legi, promulgate graţie puterii sale legislative, el îşi îndeplineşte misiunea.

---

[283] SOCRATE, HE V, 7; SOZOMENE, HE VII, 7.

[284] W. ENSSLIN, *Die religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse...*, p.24; A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse...*, p.20; Charles PIETRI, *Roma Christiana...*, I, p. 853.

Concepţia episcopală asupra puterii

a. Ambrozie al Milanului – împăratul ideal

Moartea lui Auxenţiu, episcopul Milanului, a declanşat o criză de succesiune cu consecinţe considerabile pentru imperiu.

Milanul era cel mai important oraş al Imperiului în Apus, de când Roma nu mai era, efectiv, capitala. Aici îşi avea reşedinţa vicarul *dioecesis Italiae*. La Milan se instalase uneori prefectul pretoriului pentru Italia, Africa şi Iliria.

Împăraţii, de la Constantin la Valentinian I, se duceau adesea. Era deci firesc ca acest scaun să fie disputat. Dincolo de importanţa primordială a oraşului, episcopul său putea ajunge să prezideze sinoade sau să rezolve cu autoritatea imperială problemele cele mai delicate.

Milan devenise un oraş cosmopolit unde coexistau toate credinţele: păgânii, evreii, creştinii şi o minoritate ariană. Episcopul care murise fusese un susţinător al formulelor eretice pe care Constanţiu[285] dorea să le impună în întreg imperiul. În pofida unei opoziţii crescânde, el a izbutit totuşi să se menţină în scaun până la moartea sa, survenită în 374.

Atribuirea scaunului Milanului, pe care Valentinian I nu a vrut să-l ia acestui prelat abil, oferea un prilej hotărâtor. Era în joc întreg viitorul Ortodoxiei în Apus, într-un moment în care moartea lui Atanasie punea în discuţie şi scaunul Alexandriei, în Imperiul de Răsărit, condus de arianul Valens[286].

---

[285] Printre puţinii episcopi care au rezistat împăratului Constanţiu se numără şi episcopul Dionisie. Exilat în anul 355 în Armenia, de către Constanţiu, muri la puţin timp după această dată. (La scurt timp, după alegerea ca episcop, Ambrosie, ajutat de către Sfântul Vasile cel Mare, va aduce rămăşiţele lui Denys din Armenia).
Constanţiu îl desemnă succesor pe Auxenţiu, care nu cunoştea limba latină, şi care, după afirmaţia Sfântului Atanasie, era mai curând: „un om de afaceri, decât un creştin”, dar „al cărui zel pentru arianism nu lăsa nici o urmă de îndoială”. A se vedea ATHANASE, *Hist. Arian.*, LXXV, 1 cf. R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident au IV^{e} siècle*, în Revues d'Histoire Ecclésiastique, p.269; M. SIMONETTI, Auxence de Milan, în DECA I, p.321.
[286] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain...*, p.2.

În acest moment, comunitatea s-a văzut foarte dezbinată; majoritatea clericilor erau probabil arieni, dar mai rămâneau la Milan şi niceeni credincioşi memoriei episcopului Dionisie. În oraş, ordinea a fost grav tulburată, dreptcredincioşii şi arienii implicându-se pătimaş în desemnarea urmaşului lui Auxenţiu[287].

Bazilica principală a fost invadată de o mulţime gălăgioasă, care voia să-i intimideze pe episcopii provinciilor, întruniţi chiar în biserică, sau într-una din dependinţele lăcaşului.

Temându-se de incidente grave, guvernatorul provinciei, Ambrozie, s-a dus personal la biserică unde era adunată mulţimea pentru a le recomanda calmul şi înţelegerea. A fost nevoit să intervină şi să-şi facă datoria de *consularis* instaurând pacea[288].

Paulin, biograful său, ne-a lăsat o relatare a evenimentelor precum şi a încercărilor ulterioare ale candidatului fără voie de a-şi descuraja susţinătorii[289].

Decât să trimită soldaţii ca să-i risipească pe manifestanţi şi să evacueze bazilica, el a preferat să-şi folosească puterea de convingere, încrezător în prestigiul său. A intrat în biserică, a făcut linişte şi a luat cuvântul, invocând respectarea legilor şi a disciplinei[290].

Mulţimea îl ascultă, subjugată, dar nu se mulţumeşte doar să-i aprobe apelul la calm. După câteva momente, îl aclamă pe vorbitor, care a ştiut să se impună ca un conducător, şi, într-un glas, îl cere ca episcop pe acest guvernator a cărui autoritate era unanim respectată „populo subito clamor et vox una consurgit Ambrosium episcopum postulantes...”[291].

---

[287]„...et arriani sibi et catholici sibi episcopum cupiebant, superatis alterutris ordinari...” (Vita Ambr. 6) cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain...*, p.2, n.4.

[288] QUASTEN IV, p.201.

[289] PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, VI-IX, (éd. A. BASTIAENSEN, *Vite dei Santi*, t. IV, Verona, 1975, pp.60-64; R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident...*, p.270.)

[290] „...(consularis) ...cum perniciem civitati inpendere, pro loco atque officio suo confestim ecclesiam seditionem populi mitigaturus ingreditur. Cumque inibi multa secundum leges et publicam disciplinam pro quiete et tranquillitate perorasset...”, cf. RUFIN, HE XI, 11; SOCRATE, HE IV, 30; SOZOMENE, HE VI, 24; THEODORET HE IV, 7; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain...*, p.3, n. 8.

[291] RUFIN, loc. cit.

Paulin intervine în relatarea lui Rufin, adăugând o tradiţie potrivit căreia un prunc ar fi strigat mai întâi: „Ambrozie episcop!”[292].

R. Gryson consideră că „intervenţia copilului rostind aclamaţia rituală *Ambrosium episcopum!* este plauzibilă şi trebuie considerată istorică”[293].

Alegerea lui Ambrozie poate fi ea oare una a poporului, în care nici clerul, nici episcopii să nu fi avut un anume rol[294]?

Potrivit unei ipoteze, avansate de Cl. Corbellini, alegerea lui Ambrozie ar fi fost dorită de prefectul Probus, care l-ar fi numit guvernator la Milan, în perspectiva vacantării scaunului episcopal, şi i-ar fi impus numele în adunarea electorală printr-o galerie acţionând la ordinele sale[295].

R. Gryson adaugă că „această teză se bazează în principal pe cuvintele pe care Paulin i le atribuie lui Probus, în momentul în care Ambrozie se duce să-şi ia în primire postul: „Vade, age non ut iudex, sed ut episcopus”[296].

În realitate, fraza în cauză nu semnifică decât faptul că Probus dorea să-şi vadă protejatul conducând cu duhul blândeţii şi convingerii mai curând decât prin măsuri aspre, şi nu că ar fi văzut în el pe viitorul episcop al Milanului.

Cât priveşte intervenţia unei galerii oficiale în momentul alegerii, aceasta este o presupunere gratuită, cu atât mai greu de susţinut cu cât contrazice afirmaţiile lui Paulin”[297].

Împăratul Valentinian Ier, care se afla în nordul Galiei, a fost informat de această alegere. Era vorba de o simplă informare de curtoazie, motivele fiind atât de ordin politic cât şi religios. Ambrozie era nu doar

---

[292] RUFIN, HE II, 11. Intervenţia copilului este menţionată şi de PAULIN, *Vita Sancti Ambrosii*, 6, în PL XIV, col.29: „...subito vox fertur infantis in populo sonuisse Ambrosium episcopum. Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt acclamantis Ambrosium episcopum”.

[293] R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident...*, p.270.

[294] Y.M. DUVAL, *Ambroise, de son élection à sa consécration*, în *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenaris della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, t. II, (*Studia Patristica mediolanensia*, 7), Milan, 1976, pp. 243-283.

[295] Cl. CORBELLINI, *Sesto Petronio Probo e l'elezione episcopale di Ambrogio*, în Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere e scienze morali e storiche, CIX, 1975, pp.181-189.

[296] PAULIN, *Vita Ambrosii*, VIII, 3, PL XIV, col. 29.

[297] R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident...*, p.271, n. 2.

consular, ci făcea parte din acea aristocraţie senatorială care se ştia foarte supravegheată, îndeosebi în aceşti ultimi ani ai lui Valentinian I.

Alegerea unui episcop al uneia din capitalele imperiului nu era lipsită de incidenţă politică într-o epocă în care credinţa religioasă şi cetatea erau încă strâns legate.

La Milan, acordul împăratului nu era de neglijat. De la venirea sa în Apus, Valentinian I îl păstrase pe Auxenţiu în scaun în pofida atacurilor repetate îndreptate împotriva acestuia.

Partida ariană putea să spere şi mai mult într-o astfel de protecţie cu cât împăratul se însurase de curând cu o omeiană declarată[298].

Dar Valentinian a recunoscut un semn al lui Dumnezeu în unanimitatea populară şi şi-a dat acordul[299].

S-a încercat uneori să se vadă în urcarea Sfântului Ambrozie în scaunul Mediolanului exemplul unei alegeri episcopale aşa-zise democratice. Este o eroare absolută şi anacronică.

O eroare pentru că guvernatorul Liguriei şi Emiliei nu era candidat. Un anacronism, pentru că dacă se doreşte neapărat să se compare alegerea lui Ambrozie cu vreun obicei al timpului său, mai curând s-ar putea stabili o apropiere între promovarea guvernatorului de către administraţii săi particulari ca episcop în scaunul Mediolanului şi ovaţiile soldaţilor fără împărat, care-l făceau pe generalul lor să urce pe tronul imperial[300].

Cu tot caracterul său neobişnuit, o astfel de desemnare nu este un caz izolat în epocă[301]: s-a văzut în mai multe rânduri o astfel de trecere bruscă de la postura seculară la tronul ierarhului.

Dar în nici un alt caz nu s-a mai văzut ca o astfel de schimbare să producă rezultate atât de hotărâtoare. Cel pe care îl numim Sfântul Ambrozie va juca un rol de prim ordin în relaţiile Bisericii cu Statul. Noul episcop nu era

---

[298] Y.M. DUVAL, *Ambroise, de son élection à sa consécration*, pp.279-280.

[299] Ibidem, pp. 280-282; R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident...*, p.271.

[300] Maurice TESTARD, *Introduction...à SAINT AMBROISE*, Les Devoirs. Livre I, texte établi, traduit et annoté par Maurice TESTARD, t.I, „Les Belles Lettres”, Paris, 1984, pp.14-15.

[301] R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle...*; Idem, *Les élections épiscopales en Occident ai IVe siècle*.

câtuşi de puţin doar un funcţionar ca atâţia alţii în epocă[302].

În momentul respectiv nu era decât un simplu catehumen. Deşi familia sa era creştină, Ambrozie nu era încă botezat. El avea să primească botezul şi să fie uns episcop o săptămână mai târziu[303].

Cazul nu era unic în epocă, şi nu permite să se pună la îndoială nici credinţa, nici viaţa religioasă a lui Ambrozie; faptul ne ajută însă să ne dăm seama cât de neaşteptate erau aclamaţiile mulţimii pentru acest guvernator care rămăsese catehumen şi să înţelegem de ce a considerat necesar să refuze această alegere cu toată energia de care era în stare şi prin toate mijloacele[304].

Acceptarea în cele din urmă a episcopatului de către Ambrozie este semnificativă, punând în lumină rolul Bisericii, care atunci când cheamă pe cineva în slujba sa, acel om consideră că este de datoria sa să nu se eschiveze.

În momentul sfinţirii sale ca episcop, Ambrozie „a împărţit săracilor şi Bisericii tot aurul şi argintul pe care le avea. De asemenea, a donat Bisericii toate proprietăţile sale, păstrând doar uzufructul pentru sora sa, dar având grijă să nu mai rămână nimic pentru sine"[305].

Dar cine era de fapt acest mare om de la sfârşitul secolului IV? Data naşterii sale, încă în discuţie, se află între 333 şi 341[306], iar locul naşterii la Treverorum, metropola galilor, unde îşi avea pe atunci reşedinţa împaratul Constantin II.

---

[302] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 3.

[303] Paulin, op.cit., 9, PL XIV, col.30: „Baptizatus itaque fertur omnia eccesiastica officio implesse, atque octava die episcopus ordinatus est summa cum gratia et laetitia cunctorum".

A se vedea O. FALLER, *La data della consecrazione vescovile di San'Ambrogio*, în Ambrosiana, Milano, 1942, pp. 97-112 şi A. PAREDI, *San'Ambrogio e la sua età*, 1960, p.175 datează această consacraţie pentru 7 dec. 374, spre deosebire de H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailan als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig, 1929, p.26 şi H. DELEHAYE, Analecta Bollandiana, 48, p.192 şi F.H. DUDDEN, *The Life and the time of Saint Ambrose*, Oxford, 1935, p. 68 care urcă la 1 dec. 373.

[304] Maurice TESTARD, *Introduction...*, p.15 şi Y.M. DUVAL, *Ambroise, dès son élection à sa consécration...*, pp. 263-274; Maurice TESTARD, *Introduction...*, pp.15-16.

[305] PAULIN, *Vita S. Ambrosii*, 38, PL XIV, col.40: „Sollicitus etiam nimium pro pauperibus et captivis; nam in tempore quo episcopus ordinatus est, aurum omne atque argentum quod habere paterat, Eccesiae vel pauperibus contulit. Praedia etiam quae habebat reservato usurfructuario germanae suae, donavit Ecclesiae, nihil sibi quod hic suum diceret, derelinquens; ut nudus atque expeditus miles Christum dominum sequeretur: Qui cum dives esset, propter nos pauper factus est, ut nos ejus inopia ditaremur (II Cor. 8, 9)".

[306] A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua eta*, p.17 et sq., et Maurice TESTARD, *Introduction...*, p. 9, la note 1.

Tatăl sau, care făcea parte din *gens Aurelia*, a fost acolo prefect al pretoriului între 337? şi 340?, fiind astfel una din cele mai importante notabilităţi ale imperiului, care nu avea decât doi colegi, unul pentru Italia şi celălalt pentru Răsărit.

Despre acest Aurelius Ambrosius, ca şi despre mama sa – căreia nu-i ştim nici numele – nu ştim aproape nimic[307]. În prezent se acceptă faptul că părinţii săi ar fi fost romani de origine, dat fiind că mama sa, rămasă văduvă, s-a retras cu cei trei copii chiar la Roma[308]. Sfântul Ambrozie a beneficiat în orice caz de o educaţie romană.

La Roma, a petrecut cincisprezece sau douăzeci de ani, întreaga sa copilărie, alături mde mama sa, de sora sa Marcelina şi de fratele său Satyrus, el fiind mezinul.

La şcolile grămăticilor şi retorilor a cunoscut scrierile greceşti şi latine, intrând în contact cu cultura greacă şi romană, atât cu Cicero şi Virgiliu cât şi cu Homer şi Euripide. Formaţia sa intelectuală este în toate privinţele cea a unui roman bogat al vremii sale.

Era prieten cu tineri din nobilimea senatorială, printre care amintim pe Symacos, Nicomahos Flavian, viitor consul, a cărui familie avea să se apropie şi mai mult de Symacos, prin mai multe căsătorii.

Romanul umanist, creştinul interesat de religia sa dar respectuos faţă de credinţele străine, era deci un dreptcredincios întărit în credinţa sa de către spectacolul ereziilor, conştient de o ortodoxie care trebuia apărată, de o Biserică ce trebuia restaurată.

Alegerea ca episcop, care nu reprezenta o convertire, nu a constituit astfel o ruptură atât de extraordinară în viaţa lui Ambrozie, cea mai bună dovadă fiind chiar faptul, că întreg episcopatul l-a recunoscut ca pe unul dintre ai săi. Trebuie să admitem în aceste condiţii că adunarea episcopală a ratificat *vox populi*.

La acea dată, Ambrozie avea treizeci şi patru de ani. Ni-l putem închipui după cum era către sfârşitul vieţii drept o constituţie mai curând firavă. Mic de statură, trupul său cu membre delicate nu avea o prea mare

---

[307] Despre tatăl său vezi: J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 4 et sq. „On ne sait pas davantage si c'est une mort prématurée, une retraite honorable ou une disgrâce qui mit un terme à sa peéfecture: tout au plus peut-on supposer qu'il n'en fut revêtu que pendant le bref gouvernement de Constantin II, de septembre 337 à avril 340".

[308] A. BAUNARD, *Histoire de Saint Ambroise*, Paris, 1871, p. 11.

rezistenţă fizică, iar bolile au venit adesea se pare să slăbească un organism care nu era deloc menajat[309].

Şi-a început cariera la prefectura din Italia-Iliria, al cărei sediu se afla la Sirmium, reşedinţă imperială.

A fost la început avocat, ca fratele său, mai întâi la prefectura pretoriului, apoi la consiliul prefectului, în 368, avansare care s-a datorat venirii noului prefect Sextus Petronius Probus.

O nouă avansare, cu urmări imprevizibile, către 370, l-a făcut pe Ambrozie *consularis*, guvernatorul Liguriei şi Emiliei, ceea ce l-a făcut să ajungă în cetatea Mediolanului.

Dacă în calitate de guvernator nu era totuşi decât un administrator, delegat de către principe şi lipsit de independenţă în faţa vicarului, acum, ca episcop, ocupă un loc de prim ordin: păstor al unei metropole, se poate considera egalul celor mai mari ierarhi, cărora importanţa scaunului sau meritele personale le confereau întâietatea.

Sfântul Vasile cel Mare, cel mai ilustru dintre episcopii Răsăritului la acea dată, îi scria:

„Odinioară, Dumnezeu şi-a ales dintre păstori pe principele poporului său şi suflând duhul Său asupra păzitorului de capre Amos l-a ridicat la rangul de prooroc.

Acum, ia un bărbat dintr-o cetate împărătească, unde avea autoritate asupra unui întreg popor, un bărbat remarcabil prin înţelepciunea sa, ilustru prin origini, prin strălucirea vieţii sale, prin puterea cuvântului, şi-i încredinţează turma lui Hristos...

Om al lui Dumnezeu, îţi meriţi acest nume, căci nu de la oameni ţi-ai luat puterea şi nu de la ei ai învăţat Evanghelia lui Hristos, tu, pe care Domnul Însuşi te-a luat din mijlocul judecătorilor seculari pentru a te aşeza în scaunul apostolic"[310].

Caracter autoritar, el nu încetează însă să-şi deschidă inima milostivă în faţa suferinţelor omeneşti, să se adapteze situaţiei cu o remarcabilă prudenţă şi simţ practic al psihologiei, uneori chiar cu o subtilitate din care răzbate deseori flexibilitatea tipic romană.

Cu toate acestea, trăsătura dominantă a noii sale fizionomii este această autoritate de neclintit, care îşi va

[309] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 19, la note 81.
[310] Saint Basile de Césarée, *Lettre CXCVII*, 1 a se vedea J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 21.

pune pecetea pe întreg Apusul roman în ultimul sfert al acestui veac[311].

***

Pentru a face faţă noii sale îndatoriri, Ambrozie începe să studieze sub îndrumarea lui Felician. Dobândeşte o adâncă cunoaştere a Scripturii, a Sfinţilor Părinţi greci şi a autorilor iudei şi păgâni ca Filon[312] şi Plotin. Augustin ne confirmă intensitatea şi asiduitatea cu care se consacra Ambrozie acestei îndeletniciri[313].

Acest studiu completat de către o meditaţie intensă a cuvântului lui Dumnezeu se va afla la baza lucrării sale pastorale şi a propovăduirii sale.

Astfel poate fi înţeles modul în care a reacţionat la evenimentele istorice, politice şi sociale al căror protagonist a fost, precum şi urmările acestora asupra gândirii sale teologice, morale şi ascetice[314].

La treizeci şi patru de ani, Ambrozie trece fără cel mai mic hiatus din slujba Imperiului în slujba Bisericii. S-a remarcat deseori că a rămas mereu esenţialmente roman[315].

Devenind preot şi episcop, el nu a părăsit slujba Imperiului, ci a continuat să slujească interesele Romei pe un alt plan şi cu alte mijloace[316].

H. von Campenhausen îi atribuie rolul „unui cancelar sau al unui ministru ecleziastic”[317]. Ambrozie şi-a asumat şi altele pe plan politic, un fel de minister al cultului sau al afacerilor ecleziastice.

Dacă luăm în considerare intimitatea sa cu Graţian şi cu Valentinian, legăturile sale constante, deseori

---

[311] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.21.

[312] În privinţa modului de gândire a lui Ambrozie a se vedea: Hervé SAVON, *Saint Ambroise devant l'éxégèse de Philon le Juif*, t. I, t. II, Etudes Augustiniennes, Paris, 1977.
A fost mult influenţat ulterior hirotoniei de exegeza lui Filon din Alexandria cf. Aimé SOLIGNAC, *Philon d'Alexandrie*, în DS XII, Paris, 1984.

[313] Confess. VI, 3, 3.

[314] QUASTEN IV, p.202.

[315] F. PACHOUD, *„Roma Aeterna". Etudes sur la patriotisme romain în l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Institut Suisse de Rome, 1967, p.207: Ambroise le Romain.

[316] François HEIM, *La Théologie de la Victoire...*, p.14 găseşte ca un fapt semnificativ că Ambrozie foloseşte de preferinţă cuvântul munus sau officium pentru a desemna slujirea episcopală.

[317] H. von CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins*, trad. C.A. MOREAU, Paris, 1967, p.117 cf. F. HEIM, op.cit., p.143.

cordiale, cu Teodosie, numeroasele sale intervenţii în activitatea legislativă a împăraţilor, dubla sa misiune pe lângă Maxim, devine evident că a jucat un rol considerabil în viaţa politică[318].

Originile sociale ale lui Ambrozie, trecutul său de funcţionar în slujba Imperiului, legăturile strânse cu nobilimea senatorială şi cu cercurile conducătoare ale epocii îl făceau deosebit de sensibil la problemele ridicate de raporturile religiei creştine cu Imperiul.

Cariera sa de episcop al Milanului va fi jalonată de o serie de „afaceri” care îl puneau în opoziţie cu împăraţii Graţian, Valentinian I, Eugen şi Teodosie I.

De fiecare dată era vorba de o dezbatere în jurul unei decizii imperiale care angaja, cel puţin după părerea lui Ambrozie şi desigur şi a contemporanilor săi, religia creştină.

De remarcat că acest rol nu a fost niciodată unul oficial; la fiecare incursiune în domeniul politic, Ambrozie îşi justifică demersul şi se referă nu la o poziţie oficial recunoscută de ministru ci la calitatea sa de preot şi de episcop.

La începutul episcopatului său, raporturile cu Valentinian I, care-i aprobase alegerea[319], s-au desfăşurat într-o atmosferă de pace şi de respect. aşa cum avea să-i spună chiar el lui Valentinian II, amintindu-i că tatăl său recunoscuse autonomia Bisericii faţă de Imperiu. În calitate de preot, el are mandat să intervină în viaţa publică.

Atunci când se opune reinstalării Victoriei în curie, „se adresează credinţei lui Valentinian, în calitate de preot al lui Hristos”[320], şi precizează că orice episcop ar fi făcut la fel. Lui Eugeniu îi reproşează că nu a consultat nici un preot înainte de a da unor personalităţi păgâne bunurile templelor restituite de Graţian[321].

Ceea ce apără Ambrozie în intervenţiile sale este cinstirea datorată lui Dumnezeu.

Marea sa grijă este să vegheze ca nici un „sacrilegiu” să nu fie comis în Imperiu. Îi scrie lui Valentinian că statuia Victoriei nu poate fi reintrodusă în curie „fără a comite un sacrilegiu”; astfel că îl imploră „să

[318] François HEIM, op.cit., p.143.
[319] Epist. 21, 7.
[320] *Lettre* 17, 10, Conuenio fidem tuam Christi sacerdos (Prudence III) p.11.
[321] *Lettre* 57, 10, PL 16, col. 1177: „Tu utique quem nemo cogebat, nemo habebat in potestate, debuisti ab sacerdote consulere”.

nu ia nici o hotărâre, să nu semneze nici o dispoziţie, nici un decret în acest sens"[322].

Atunci când Eugeniu se îndrepta spre Milan, a evitat să-l întâlnească căci nu dorea să se compromită cu un om care, favorizând religia păgână, se făcuse vinovat de un „sacrilegiu"[323].

Ceea ce îl determină pe preotul Ambrozie să intervină astfel în treburile guvernării imperiale este, în opinia lui F. Heim, „conştiinţa faptului că este reprezentantul îndreptăţit al lui Dumnezeu, Care vorbeşte prin el şi al Cărui apărător este, prin însăşi profesia sa, pe lângă autorităţile temporale.

El apără interesele lui Dumnezeu deîndată ce acestea riscă să fie lezate de o decizie guvernamentală, se simte răspunzător şi reacţionează cu violenţa cuiva care-şi apără propriile interese"[324].

În timpul primilor ani ai guvernării lui Graţian, Ambrozie nu-şi face simţită prezenţa. Atitudinea liberală şi indulgentă a împăratului se datora influenţei poetului Ausoniu. Întâlnirea sa cu Graţian trebuie situată în jurul anilor 378, la Sirmium.

Acesta ceruse să-l instruiască în cele ale credinţei împotriva ereziei ariene, învăţăturile sale întărind politica antiariană a împăratului. Politica lui Graţian apare din ce în ce mai legată de poziţia ortodoxă, îndeosebi după întâlnirea sa cu Ambrozie, în vara anului 379, la Milan.

În martie 385, tânărul împărat îi pretinde episcopului de Milan ca bazilica „Porţii" aflată lângă zidurile oraşului, să fie dată arienilor pentru a-şi celebra cultul, la dorinţa împărătesei mame şi a curţii sale.

Chemat în faţa împăratului, Ambrozie îi opune o rezistenţă curajoasă, în timp ce mulţimea adunată în faţa palatului pentru a-şi susţine episcopul se dezlănţuie împotriva puterii.

Ambrozie înregistrează o mare victorie, cum afirma H. Campenhausen „cea mai mare victorie pe care a obţinut-o vreodată un preot creştin împotriva împăratului"[325].

---

[322] *Lettre 17*, 10, éd. Prudence, III, p.116: „Sed hoc non potest sine sacrilegio decerni, unde rogo ne id decernas, statuas vel eiusmodi decreta subscribas".

[323] *Lettre 71*, 2, PL 16, col.1187: „Eius vitabam praesentiam, qui se sacrilegio miscuisset".

[324] François HEIM, op.cit., p.144.

[325] H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius...*, p.193.

În preajma Paştilor, este cerută „biserica nouă”, aflată în interiorul oraşului, iar în Duminica Floriilor împărăteasa dispune a bazilica „Porţii” să fie confiscată. Poporul credincios ocupă biserica şi refuză să o părăsească, în pofida arestărilor şi amenzilor uriaşe. Ambrozie, la rândul său, are o atitudine ireproşabilă. Nu renunţă câtuşi de puţin la drepturile sale episcopale, dar se limitează la o rezistenţă pasivă, singura care se cuvine unui om al Bisericii.

„Am şi eu armele mele – afirmă episcopul – dar le mânuiesc în numele lui Hristos. Şi trupul meu poate înfrunta moartea. Avem şi noi *tirania* noastră, iar tirania unui episcop constă în a fi slab, căci scris este (II Cor. 12, 10): când sunt slab, atunci sunt tare”[326].

Fericitul Augustin, martor ocular al acelor zile, ne-a lăsat o relatare plină de viaţă despre lupta episcopului cu „o femeie dezlănţuită – dar acea femeie era împărăteasa”[327]. Din nou, puterea imperială este constrânsă să cedeze, iar Paştele este sărbătorit la Milan după rânduiala ortodoxă.

Un edict al împăratului autocrat este publicat la 23 ianuarie 386, invocând „deciziile” luate la Rimini. El acordă arienilor, în toată partea de apus a imperiului, aceleaşi drepturi ca şi creştinilor dreptcredincioşi, ba mai mult, un apendice porunceşte ca toate bisericile lor să le fie date în întregul Imperiu[328].

Acest edict contravenea intenţiilor lui Teodosie şi chiar uzurpatorului Maxim, care i-a trimis o scrisoare episcopului Siricius exprimându-şi sentimentele ortodoxe, în timp ce nechibzuitului Valens îi adresa acest avertisment care nu era lipsit de înţelepciune: „Este primejdios, crede-mă, *să te lupţi cu cele sfinte*”[329].

Ambrozie apare, astfel, ca *un al doilea Atanasie*.

Este chemat la palatul imperial pentru a se justifica în faţa unor judecători laici şi a lua cunoştinţă de sentinţa pe care împăratul urma să o ratifice, problema fiind dacă scaunul episcopal îi revine *lui* sau lui *Auxenţiu*[330].

După o întrunire a tuturor episcopilor sufragani în vederea stabilirii coordonatelor acţiunii sale, el îi scrie o

---

[326] AMBROISE, *Ep. 20, 23*, în PL 16, col.1001B.
[327] AUGUSTIN, *Confessions,* IX, VII, 16.
[328] CTh, XVI, 1, 4.
[329] Coll. Avellana, 40, în CSEL, 35, I, pp.9s.
[330] Huge RAHNER, *L'Eglise et l'Etat...*, p.96.

scrisoare împăratului, „cea mai strălucită dintre scrisorile sale politice”[331].

În cuvinte înflăcărate, episcopul protestează împotriva tiraniei imperiale a unui tânăr care nici măcar nu era încă botezat: „Şi Maiestatea Ta, care mai trebuie să primească taina botezului, îşi arogă dreptul de a judeca în cele ale credinţei, când încă nu cunoaşte taina credinţei”[332].

Ambrozie se explică în termeni magnifici: „La această somaţie dau răspunsul care mi se pare rezonabil. Nimeni nu mă va acuza de rebeliune dacă afirm ceea ce tatăl tău de fericită pomenire a răspuns prin viu grai, şi a întărit printr-o lege, şi anume că în materie de credinţă şi în orice problemă privind ierarhia bisericească, judecătorul trebuie să fie de acelaşi rang şi să aibă drepturi asemănătoare.

Aceştia sunt chiar termenii deciziei sale. Altfel spus, el a dorit ca preoţii să fie cei care să judece o acuzaţie, iar dacă trebuie examinată moralitatea, ancheta ar fi de competenţa episcopilor...

Când ai mai pomenit, milostive împărate. ca într-o chestiune de credinţă să se pronunţe nişte laici cu privire la un episcop?...Laicului nu-i mai rămâne decât să discute, episcopului să asculte şi să se facă el elevul laicului.

Dar dacă întrebăm Scripturile şi timpurile trecute, cine va îndrăzni să nu recunoască că, într-o problemă de credinţă, se obişnuieşte ca episcopii să fie judecătorii împăraţilor creştini şi nu împăraţii judecătorii episcopilor?”[333].

Treburile bisericeşti trebuie rezolvate doar la Biserică, nu la palat. Exilul cu care este ameninţat nu-l sperie de loc pe Ambrozie, care rămâne la locul său.

Din nou, trebuie să se facă apel la *ultima ratio* a tuturor tiranilor. Trupele imperiale încercuiau biserica episcopală unde Ambrozie se închisese împreună cu adunarea credincioşilor.

Poporul, în biserica încercuită, umple nopţile lungi cu cântări alternative, iar în Duminica Floriilor, episcopul rosteşte în faţa lui o predică în care revarsă toate

---

[331] H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius...*, p.212; Hugo RAHNER, op.cit., p.96.

[332] AMBROISE, *Lettre à l'empereur Valentinien II*, PL 16, col.1003-1007; vezi şi traducerea lui Hugo RAHNER, op.cit., p. 130.

[333] Ibidem, pp. 129-130.

simţămintele care îi umpleau sufletul în acele zile de luptă. Răspunsul său era următorul: „Poate aţi auzit că voi părăsi acest oraş, pentru a mă duce unde voiesc, şi că cei care doresc mă pot urma. V-aţi temut că-mi voi părăsi biserica şi pe voi din teamă pentru viaţa mea...

Dar aţi putut afla răspunsul meu: nu m-aş putea gândi să-mi părăsesc biserica pentru că mă tem mai mult de Domnul, Stăpânul lumii, decât de împărat, stăpânitor în lumea de aici.

Dacă aş fi smuls cu forţa din biserica mea, trupul meu ar putea fi alungat, dar duhul mi-ar rămâne liber; dacă ar acţiona aşa cum adesea o face tirania regilor, aş fi gata să îndur, pentru că un preot este obişnuit să îndure...

Ştiţi de asemenea că obişnuiesc să nu mă împotrivesc cererilor împăraţilor, dar nu şi să cedez ameninţărilor lor, să înfrunt de bună voie supliciile şi să nu mă tem de cele care mi se pregătesc...

Ah! dacă aş putea fi sigur că biserica mea n-ar fi dată ereticilor! M-aş duce bucuros la palatul împăratului, dacă rolul meu de preot mi-ar cere că mă lupt mai curând în palat decât în biserica mea...

Cine ar putea nega că în biserică trebuie susţinută cauza credinţei?...

Când a poruncit să i se dea sfintele vase, iată care mi-a fost răspunsul: dacă mi s-a r cere ceva din bunurile mele, proprietăţi, case, bani, aş da cu plăcere ceea ce-mi aparţine, dar nu pot lua nimic din templul lui Dumnezeu şi nu pot da ceea ce mi s-a încredinţat spre a fi păstrat, nu spre a fi dat.

Apoi, am ţinut seama şi de mântuirea împăratului, căci tot atât de nepotrivit era pentru mine să le dau cât era pentru el să le primească; să asculte glasul unui preot liber, iar dacă vrea să se îngrijească de mântuirea sa, să se ferească de A-L păgubi pe Hristos..."[334].

Se luptă pentru că atunci când „eşti slujitorul lui Hristos, Pronia dumnezeiască este cea care te păzeşte şi nu o gardă omenească".

„Nimeni nu poate nega că aceste cuvinte dovedesc respect faţă de împărat, căci ce dovadă de respect mai mare ar putea fi decât cea de a-l numi pe împărat fiu al Bisericii? Numindu-l aşa, nu i se aduce vreun prejudiciu,

[334] AMBROISE, *Sermon contre Auxence*, rostită în Duminica Cincizecimii a anului 386, PL 16, col.1007-1018; a se vedea: la traduction de l'édition française de Hugo RAHNER, op.cit., pp.134-135.

ci dimpotrivă, căci împăratul se află în Biserică şi nu mai presus de ea. Căci un bun împărat caută să ajute Biserica şi nu să o combată. O afirmăm cu tărie dar şi cu smerenie. Suntem ameninţaţi cu rugul, cu sabia, cu exilul, dar noi, slujitorii lui Hristos, am învăţat să nu ne temem”[335].

Iată o imagine a împăratului ideal la Ambrozie.

Cât despre teroarea politică a statului, acest campion hotărât al libertăţii Bisericii se mărgineşte să-i opună dispreţuitor cuvântul Scripturii: „Nu sunt decât săgeţi aruncate de copii”[336]. Deci, „Biserica îi aparţine lui Dumnezeu şi împăratul nu are nici un drept asupra templului lui Dumnezeu”.

În acest conflict dintre Ambrozie şi Valentinian II în legătură cu bazilica, dezaprobarea evidentă a lui Maxim faţă de politica filoariană a tânărului împărat a făcut şi mai dificilă poziţia acestuia.

Potrivit unor opinii, care contravin majorităţii istoricilor, cea de-a doua călătorie a lui Ambrozie la Maxim pentru a-l apăra pe Valentinian II ar fi avut loc în 386. În *Epistola* 24, episcopul dă lămuriri cu privire la acest drum la Trever. Paulin ne face cunoscută excomunicarea rostită împotriva lui Maxim pentru că hotărâse moartea lui Priscilian[337].

Întors la Milan, Ambrozie menţionează în *Ennaratio psalmi* LXI ruptura intervenită între el şi Maxim.

Invazia lui Maxim, fuga curţii de la Milan în vara lui 387, întoarcerea lui Valentinian II, în urma lui Teodosie, în vara lui 388, apoi înfrângerea şi moartea lui Maxim marchează începutul unei alte perioade politice pastorale a lui Ambrozie, de acum împăcat cu Valentinian II.

***

Opera sa conţine comentarii cu privire la relaţiile dintre Biserică şi stat. Cu timpul, gândirea lui Ambrozie a evoluat.

Sursa ideilor sale era în special Sfânta Scriptură. De asemenea, este tributar exegeţilor greci din primele

---

[335] Ibidem, p.146.
[336] Ibidem, pp. 97; 146.
[337] *Vita Ambrosii*, 19.

veacuri: după Filon, Origen, Eusebiu din Cezareea, apoi Vasile, marele capadocian. Dar pasajele cele mai importante, poate, unde este cuprinsă gândirea sa politică, nu par a fi împrumutate de la nici un autor[338].

Este destul de uşor să găseşti o origine stoică sau evanghelică multor idei privitoare la imperiu, la societate sau la autoritatea principelui.

Dar ideea exprimată în celebra formulă *Imperator intra ecclesiam* sau îndemnurile adresate principelui referitor la „erorile" care trebuie respinse nu se regăsesc la nici unul din predecesorii săi, ci el inaugurează o tradiţie de care Biserica se va prevala ulterior.

Ori tocmai în acest sens este interesant de cercetat care au fost ideile politice ale lui Ambrozie.

Tradiţia creştină, al cărei moştenitor este episcopul Mediolanului, a subordonat întotdeauna interesele seculare preocupărilor religioase, căci un creştin nu-şi mărgineşte niciodată orizontul la societatea profană. Potrivit sfaturilor Scripturii, patria cerească trebuie să vină întotdeauna înaintea patriei pământeşti.

Pentru el, ca pentru orice creştin, Biserica este societatea desăvârşită, universală, căreia îi sunt străine deosebirile între popoare şi neamuri, fiind încă din lumea aceasta prefigurarea cetăţii cereşti spre care tinde credinciosul.

Doctrina politică a relaţiilor dintre Biserică şi stat îşi găseşte expresia cea mai dezvoltată în *Exaimeron*[339] şi *De obitu Theodosii*[340].

Studierea *Exaimeronului* este deci deosebit de interesantă. Aici se întâlnesc cultura profană şi cea religioasă, moştenirile literare din antichitatea greacă şi latină, din păgânism şi din creştinism, nu antagoniste ci unindu-şi contribuţiile fără a le amesteca.

Imaginea statului este înfăţişată prin chipul cocorului, în omilia consacrată celei de-a cincea zi a Creaţiei.

În timpul zborului lor, aceştia îşi păstrează rangul, şi îşi uşurează sarcina, făcând cu schimbul pe conducătorul stolului. Câte unul se aşează în frunte pentru

---

[338] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.322.

[339] Jean BERANGER, *L'image de l'Etat în les sociétés animales Examéron*, V, 15, 51-52; 21, 66-72, în Etudes de Lettres, Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, V, 1962, p.53.

[340] Marta SORDI, *La concezione politica di Ambrogio*, în G. BONAMENTI, op.cit., p.151.

un timp, apoi revine la locul său, lăsând conducerea următorului. „Ce poate fi mai frumos decât greutăţi şi cinste puse laolaltă, fără a păstra puterea pentru o oligarhie, ci atribuind fiecăruia o anumită participare”[341].

Aceasta este, după părerea lui Ambrozie, misiunea statului la originile sale, asemănător unei republici: „Astfel, încă de la origini, oamenii au adoptat organizarea păsărilor”[342]. În părtăşie, greutăţile, demnităţile, sarcinile sunt asumate pe rând, fiecare se supune sau porunceşte potrivit unei împărţiri echitabile, fără nici o excludere şi nici o scutire.

„Astfel era statul ideal, nimeni nu devenea insolent printr-o permanenţă a puterii, nici nu era strivit de o necontenită”.

Principiul rotaţiei înlătura gelozia, supravegherea împărţită părea mai uşor de suportat. Nimeni nu îndrăznea să-şi asuprească semenul, întrucât şi el ar fi trebuit, la rândul său, să suporte aerele trufaşe ale succesorului său”[343].

Descrierii societăţii animale îi corespunde aplicarea sa la politică. Statul perfect este cel care reproduce organizarea cocorilor, exemplu din natură.

Este statul natural al primilor oameni, unde toţi erau egali în drepturi şi în îndatoriri. Ori, acest stat nu era acelaşi cu cel din teoria clasică elaborată de greci[344] sau de latini. Susţinătorii teoriei „ciclice”, credeau într-o evoluţie fatală a constituţiilor prin degenerescenţă, de la bine la rău. Iar răul, prin reacţie, aducând binele – astfel încât ciclul reîncepea.

Platon, Polybus, Cicero pun la origini monarhia-regalitate, cea mai bună formă de stat întrucât reflectă monoteismul. În timpul imperiului, filosofii, ca de pildă Seneca, nu încetează la Roma să elogieze regalitatea, cea mai bună constituţie - *optimus status.*

---

[341] Exam. V, 15, 21: „Quid hoc pulchrius et laborem omnibus et honorem esse communem, nec paucis adrogari potentiam, sed quadam in omnes voluntaria sorte transcribi?”.

[342] Jean BERANGER, art.cit., p.53. Jean BERANGER, *L’image de l’Etat în les sociétés animales Examéron*, V, 15, 51-52; 21, 66-72, p.53.

[343] Ibidem, p. 53.

[344] Pentru Platon Statele istorice nu sunt conforme Statului ideal, ele sunt incapabile să-şi atingă scopul cf. Rep. VIII, 544c-d: „La démocratie a fort mauvaise presse: Platon n’en connaît pas de bonne forme!” Aristotel nu consideră democraţia ca ideal, natura rătând existenţa dominatorilor şi dominaţilor.

Faţă de această tradiţie, Sfântul Ambrozie îşi ia o libertate remarcabilă.

După cum bine observa J.R. Palanque, „el ne împărtăşeşte propria sa gândire”[345]. Sfântul Ambrozie a preluat descrierea cocorilor de la Vasile al Cezareii, aşa cum a luat şi alte părţi din *Exaimeron.*

Dar interpretarea lui Ambrozie este independentă. El ia exemplul albinelor, făpturi care posedă totul în comun. Ele trăiesc ca într-un stat, cu nişte legi pe care trebuie toate să le respecte., justiţia este aceeaşi pentru toate.

Acelaşi respect faţă de „bătrânii” care conduc, aceleaşi locuinţe, aceleaşi obiceiuri, o regulă şi o conducere. Ele îşi aleg singure un suveran, un „rege” (cei vechi nu cunoşteau sexul reginei). Regele nu este ales nici prin tragere la sorţi, nici prin aclamaţii, nici prin vreun drept ereditar.

Natura le-a dăruit un rege care se distinge prin statură şi înfăţişare şi, ceea ce este esenţial, prin blândeţea firii sale. Căci deşi este înzestrat cu un ac, nu se serveşte niciodată de acesta pentru a pedepsi, manifestare a virtuţii princiare prin excelenţă, şi anume *clementia*.

Imaginea clasică a statului oferită de societatea albinelor se alătură celei reprezentate de cocori. Aici, cazul este mai simplu, iar Sfântul Ambrozie dă dovadă de originalitate. Desigur, îşi urmează modelul, pe Vasile cel Mare, dar dezvoltându-l considerabil, aproape întreit.

În timp ce Vasile se mulţumeşte cu o descriere sumară a moravurilor, Ambrozie extrage de aici şi „morala” politică. Cocorii sunt exemplul republicii: *antiquae hoc rei publicae munus et instar liberae civitatis est.* Nici o declaraţie asemănătoare nu este făcută cu privire la forme de stat întruchipată de albine.

Inspirat de Sfântul Vasile, marele Ambrozie a creat imaginea republicii, imaginea unei republici abstracte, cea a filosofilor a căror teorie avea să fie ilustrată de Ambrozie cu exemple din natură, pentru instruirea credincioşilor păstoriţi de el.

Sfântul Ambrozie se gândeşte la un stat real, prezent în mintea auditoriului său, şi pe care îl plasează în timp: *antiquae hoc rei publicae munus*[346].

---

[345] *Saint Ambroise...*, p. 348.
[346] *Exam. V*, 15, 52.

În opinia lui Jean Beranger[347], Ambrozie căuta să potrivească succesiunea celor două societăţi animale la ordinea istorică a formelor statului la Roma.

Cocorii reprezintă Republica din trecut, iar cetatea albinelor, regimul următor contemporan, principatul. Sfântul Ambrozie nu va surprinde prea mult atunci când va asocia Republica libertăţii, fără a critica însă regimul contemporan lui. I-a plăcut să vadă în societatea păsărilor o imagine a republicii şi exerciţiul literar l-a cucerit.

O dată cu lumea albinelor, creşte şi dificultatea. Ambrozie avea în urma lui o lungă tradiţie independentă, întrucât nu se punea problema de a opune cetatea albinelor unei societăţi animale şi, ca urmare, a le atribui reprezentări diferite. El se foloseşte de doi îndrumători: Sfântul Vasile cel Mare şi Virgiliu, al cărui limbaj îl preia[348].

Teoria puterii, fie că este cea a domniei albinelor sau cea a Principelui, decurge din teoria grecească de la care preia limbajul filosofic şi moralizator. Exaimeronul ne oferă deci două exemple de forme de stat fundamental deosebite, republica şi monarhia. *Exaimeronul* a fost rostit în Săptămâna Mare, aprilie 387. Nici o aluzie nu se referă la regimul de atunci, ci doar la perioada anterioară.

Ni se pare că desluşim o judecată atunci când Sfântul Ambrozie declară: regina albinelor „nu este aleasă nici prin tragere la sorţi, pentru că în tragerea la sorţi avem de a face cu hazardul şi nu cu discernământul şi adesea prin capriciul sorţilor, este preferat cel de pe urmă dintre toţi ; ea nu este desemnată nici prin aclamaţiile vulgare ale unei mulţimi fără experienţă, care nu cântăreşte meritele virtuţilor şi nici nu urmăreşte folosul general, ci oscilează în nestatornicie; ea nu ocupă tronul regal prin vreun privilegiu ţinând de succesiune sau de origine, dacă este adevărat că, ignorând treburile publice, beneficiarul nu va putea fi nici prevăzător, nici format”[349].

---

[347] Jean BERANGER, art.cit., p.60.

[348] J.R. PALANQUE, Saint Ambroise..., p.348; Jean BERANGER, art.cit., p.62, note 6; H. DAHLMANN, *Der Bienenstaat* in Vergils Georgica, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes und sozialwissenschaftliche Klasse, 1954, nr. 10, Wiesbaden, Fr. Steiner, pp.547-562; Jean BERANGER, art.cit., p.66. Seneca credea că Statul albinelor justifică monarhia cf. Clem. I, 19 et suiv.

[349] Exam. V, 21, 68: „Rex autem non sorte ducitur, quia in sorte eventus est, non iudicium et saepe irrationabili casu melioribus ultimus quisque praefertur: neque imperitae multitudinis vulgari clamore signatur, quae non merita virtutis expendit, nec publicae utilitatis emolumenta rimatur, sed mobilitatis nutat

Ambrozie, ca şi Vasile cel Mare, a fost în contact cu realităţile, iar instituţiile statului nu l-au lăsat indiferent. Critica democraţiei prin prisma alegerilor populare face parte din arsenalul filosofiei politice încă de la Platon şi Aristotel.

La latini, incapacitatea mulţimii de a-şi discerne propriul său bine era un argument pentru a condamna fosta republică şi a justifica instaurarea principatului: înţelepciunea nu este accesibilă mulţimii[350].

Ambrozie nici nu se compromitea, nici nu nemulţumea auditoriul şi autorităţile spunând nişte adevăruri de mult acceptate.

Critica eredităţii puterii miroase şi a retorică şi este probabil că iese din aceeaşi sursă ca şi cea a lui Ambrozie-Vasile. În realitate, comportarea lui Ambrozie a fost contrarie teoriei pe care o emitea. Regii-copii erau jucăriile unor influenţe neoculte.

Ambrozie a rămas credincios dinastiei valentiniene şi a apărat-o împotriva celor care doreau să o răstoarne. În 383, la uzurparea lui Maxim, a negociat pacea, reuşind să păstreze drepturile lui Valentinian II. Desigur, este lesne de apreciat că principii tineri erau maleabili şi în slujba Bisericii[351].

Sfântul Ambrozie aduce speculaţiei elenistice experienţa sa cotidiană de roman şi statul pământesc al vremii sale vine să se grefeze pe statul ideal. Textul său, de trei ori mai dezvoltat decât cel al lui Vasile, este mai expresiv.

La rândul său, filosofia politică clasică ajungea la concluzia că monarhia era unica formă de stat pentru că ea era cea care realiza conducerea unică, al cărui exemplu era ordinea lumii. Imperiul roman părea a răspunde cel mai bine acestei condiţii a statului desăvârşit. Ambrozie nu a resimţit această nevoie.

El a avut ideea originală de a vedea în natură două forme de stat valabile, realizate de republică şi de principat, la fel de legitime în măsura în care urmau pilda societăţilor animale pe care le-o oferea Creaţia.

Ambrozie nu trebuia să opteze, ci să accepte fie pe una fie pe cealaltă, nici una nefiind izvorâtă din voinţa

incerto, neque privilegio successionis et generis regalibus thronis insidet; siquidem ignarus publicae conversationis cautus atque eruditus esse non poterit...”.

[350] SENEQUE, *Vit. Beat.*, 2, 1; Clem, I, 3, 5.

[351] Jean BERANGER, art.cit., p. 71.

omenească. Supunerea faţă de ordinea stabilită se înţelegea de la sine. Constituţia era indiferentă, întrucât autoritatea ţinea ea însăşi de Dumnezeu. Episcopul avea misiunea să reamintească acest lucru[352]. Aceste pasaje din *Exaimeron* prezintă sedimentele depuse de culturile greco-latină şi creştină.

***

În interiorul Imperiului, în fruntea societăţii romane, monarhia imperială pretindea de la toţi supuşii săi o strictă fidelitate. Oferea ea oare argumente valabile supunerii creştinilor?

Ambrozie, ca vechi funcţionar, nu era omul care să-i conteste autoritatea; patriotismul şi conformismul lui Ambrozie se vedeau constrânse să sacrifice anumite idei care ar fi putut într-o oarecare măsură să provină din învăţătura evanghelică.

El nu încearcă niciodată să justifice existenţa sau să demonstreze excelenţa monarhiei imperiale: fără a lua în considerare tot ceea ce o desparte de idealul democratic pe care îl formulase odată, o priveşte ca pe regimul de fapt şi acest lucru îi este suficient[353].

Acest spirit de supunere faţă de puterea existentă îl face pe episcopul Mediolanului să condamne uzurpările. Ficţiunea investiturii senatoriale dispăruse încă de la Diocleţian, iar ereditatea nu a fost niciodată recunoscută în mod oficial.

Absolutismul împăraţilor reuşea de obicei să asigure transmiterea puterii în interiorul unor adevărate dinastii. Ambrozie pare, în câteva ocazii, că s-a acomoda cu acest sistem, lipsit de fapt de temei juridic: tot aşa cum autorităţile publice, în genere bănuitoare şi sâcâitoare, vânau fără milă orice complicitate sau veleitate de uzurpare, tot aşa episcopul declară că „pe bună dreptate" este pedepsit oricine ar avea „imaginea unui tiran"[354].

Uzurparea este deci condamnată asemenea unui furt, mai ales când ea este însoţită şi de un asasinat, aşa

[352] Ibidem, p.73.
[353] J.R. PALANQUE, Saint Ambroise..., p.349.
[354] „Si quis tyrani imagines habeat... iure damnatur" (En.ps. XXXVIII, 27); „Si tyrani aliquis imaginem habeat obnoxius est damnationi?" (Off. I, 244).

cum a fost în cazul lui Maxim înlocuindu-l pe Graţian, aşa că îl judecă cu asprime[355].

Cazul lui Eugeniu a fost diferit, după cum am văzut, întrucât el nu a fost înălţat pe tronul imperiului decât la câteva luni după moartea lui Valentinian II, moarte de care nu se făcuse personal vinovat. De fapt, chiar în momentul în care îl excomunica pentru politica sa religioasă, episcopul Milanului recunoştea în mod expres autoritatea uzurpatorului[356].

Urmând pilda lui Hristos, el preferă să recunoască drepturile Cezarului pentru a le revendica mai bine pe cele ale lui Dumnezeu. În toiul crizei ariene, nu s-a lepădat de acest principiu[357].

Spre deosebire de patriotismul sau de conformismul său, care trec uneori dincolo de ceea ce ar porunci creştinismul, loialitatea politică ni se pare la Ambrozie ceva cu totul relativ.

Trebuie să-i dăm Cezarului ceea ce i se cuvine, dar este mai bine să ascultăm de Dumnezeu decât de oameni[358]. Iar respectul datorat legii nu vine decât după respectul datorat Bisericii.

Dacă voinţa principelui se opune voii lui Dumnezeu, trebuie să-L preferăm pe Dumnezeu şi nu trebuie să ne temem să afirmăm aceasta în faţa principelui păcătos, aşa cum a ne învaţă Psalmistul[359].

Opunându-se astfel autorităţii statului, Ambrozie nu vrea totuşi să se ajungă până la revoltă[360].

***

Datoriile statului creştin sunt, pentru Ambrozie, datoriile principelui creştin. El nu face niciodată deosebire între stat şi persoana suveranului. Împăratul este un creştin îmbrăcat în purpură, dar supus legii

---

355 En.ps. LXI, 26; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 350 şi nota 133.

356 *Epist. LVII*, 12.

357 „Agri ecclesiae soluunt tributum...soluimus quae sunt Caesaris Caesari... tributum Caesaris est, non negatur...” (C.Aux., 31, 36).

358 J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.352.

359 „Et loquebatur in testimoniis tuis in conspectu regum” (Ps. CXVIII, 46), commenté in *Epist. XL*, 2: *Exp. Ps. CXVIII*, VI, 33-34.

360 *Epist. XXXVII*, 40: „Recidenda igitur insipienti potestas, non adiicienta libertas est, seruitus enim ei conuenit”.

morale[361], ca toţi credincioşii. Deţinător însă al autorităţii, el are şi misiunea de a apăra „cauza lui Dumnezeu”, apărând viaţa Bisericii şi doborându-i pe adversarii acesteia. Acestea sunt cele trei îndatoriri care îi revin[362].

Biserica, scăpată de către stat de concurenţii săi stânjenitori, reprezentaţi de păgânism sau de erezie, nu se va pune însă în slujba acestuia.

Ambrozie, care cere pentru Biserică măsuri de sprijin, nu doreşte ca principele să participe la conducerea acesteia, ci îndepărtează fără cruţare toate pretenţiile de a se interveni în treburile interne ale Bisericii.

Îngăduinţa episcopatului, eretic sau ortodox, era principalul element al succesului unei asemenea politici, iar opoziţia energică a Sfântul Ambrozie a fost, la sfârşitul secolului IV, principala piedică de care s-a lovit.

Ideea independenţei Bisericii a fost pusă în practică de Ambrozie în împrejurări dramatice, cum a fost conflictul arian din 386 sau afacerea Callinicon din 388. El a formulat adesea şi principii care reies cu uşurinţă din scrierile sale.

Principala idee a Sfântului Ambrozie cu privire la relaţiile dintre Biserică şi stat este cea a obligaţiei statului de a susţine dinafară Biserica.

Statul trebuie să convoace sinoadele, să acorde episcopilor facilităţi de deplasare şi să le ratifice apoi deciziile. Principelui trebuie deci să i te adresezi pentru convocarea unui sinod important, cel puţin în cazul unuia ecumenic.

La deschiderea sesiunii, se citeşte ca aviz oficial de convocare, un ordin al împăratului, şi tot un ordin imperial este cel care conferă putere de lege decretelor sinodale, la sfârşitul întrunirii, impunând autorităţilor administrative să le execute[363].

Acest rol de braţ secular este singurul încredinţat statului. Statul nu trebuie să aibă nici o pondere în deciziile episcopilor.

Această idee reiese tot atât de limpede din pasajul unde Ambrozie refuză să accepte ca valabilă formula de la Rimini, tocmai pentru că intrigile lui Constanţiu sunt

---

[361] GREGOIRE DE NAZIANZ, Orat. 17, 8, PG 35, 976, Saint Jean CHRYSOSTOME, *In Ep. 2 ad Corinth. Homel. 15*, c.4-5, PG 61, 509. A se vedea Jean GAUDEMET, *L'Eglise et l'Etat...*, p. 500, n. 7.
[362] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 355.
[363] *Epist. XII*, 6-7, PL XVI, col. 949.

cele care i-au deturnat pe episcopi de la credinţa niceeană, de care erau sincer ataşaţi[364].

Libertate în deliberări: libertate şi în alegeri. Ambrozie, care l-a făcut pe Valentinian I să o ratifice pe a sa, în virtutea circumstanţelor şi a caracterului personal al acestui principe, pretinde de asemenea aprobarea şi sprijinul autorităţii publice pentru înlocuirea ereticilor depuşi din treaptă, dar cu precizarea că numirile vor fi făcute de către episcopii îndrituiţi[365].

Ambrozie cere pentru Biserică o autonomie deplină. Cele două puteri sunt solidare, dar distincte: *Reddite Caesari* îi îngăduie episcopului să afirme cu fermitate: „Cele dumnezeieşti nu sunt supuse puterii imperiale... Palatele îl privesc pe împărat, bisericile pe episcop”[366].

Problemele de credinţă nu se tratează deci la palat[367], nu sunt hotărâte prin legi, ci episcopii sunt singurii judecători. Principele îşi poate revendica prerogativele, poate pretinde că totul îi aparţine[368], poate denunţa „tirania” omului Bisericii.

El ajunge la nişte consecinţe foarte importante: bisericile sunt proprietate episcopală şi dacă împăratul doreşte să le folosească într-un scop nelegiuit, ele îi sunt interzise[369].

Dar sunt deschise criminalilor dacă aceştia doresc să intre pentru a scăpa de supliciu[370]. Este teoria dreptului de azil[371] pe care Sf. Ambrozie a susţinut-o împotriva lui Stilicon, după ce o pusese în practică în timpul lui Teodosie.

Deşi acest drept pătrunsese deja în moravurile creştine, deşi exista în favoarea templelor în cele mai vechi obiceiuri, legiştii *Curţii* erau deosebit de ostili principiului însuşi.

---

364 *Epist. XXI*, 15, PL XVI, col.1006: „Episcopi sinceram primo scripserant fidem; sed dum volunt quidam de fide intra palatium iudicare, id agebunt ut circumscriptionibus illa episcoporum iudicia mutarentur...”.

365 J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 372.

366 *Epist. XX*, 8, PL XVI, col. 997: „Ea quae sunt divina, imperatoriae potestati non esse subjecta”. Ibidem, 19, PL XVI, col. 999: „Noli te gravare, imperator, ut pules te in ea quae divina imperiali aliquod ius habere... Scriptum est: quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae”.

367 *Epist. XX*, 17; C. Aux. 3; 24, 31.

368 *Epist. XX*, 19, PL XVI, col.1001.: „Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa”; a se vedea Ibidem, 23.

369 C. Aux., 35.

370 Cain, II, 13; Fug.Saec., 5.

371 cf. *Epist. LXII*, 2.

Abuzurile pe care le prilejuia au provocat o reacţie care s-a tradus şi în legislaţie, dar, după cum remarcă J.R. Palanque[372], este remarcabil că nu se cunoaşte în Apus nici o lege pe acest subiect înainte de moartea lui Ambrozie.

Este posibil ca episcopul Mediolanumului să fi reuşit să împiedice orice edict care ar fi venit să limiteze acest privilegiu al Bisericii.

Ambrozie consideră că edificiile, bunurile Bisericii sunt intangibile. Împăratul poate confisca pământurile care aparţin bisericilor, aşa cum a făcut cu cele ale templelor romane, dar nu are nici un drept asupra obiectelor de cult nici asupra sumelor încredinţate bisericilor pentru opere de caritate.

Doar episcopul poate decide utilizarea profană a acestor bogăţii: el însuşi vânduse sfintele vase pentru a-i răscumpăra pe captivii din Iliria[373]. Biserica îşi are misiunea sa socială şi statul nu are dreptul să i se substituie.

În toate problemele de credinţă, „laicii nu sunt judecătorii episcopilor", împăraţii nu sunt decât nişte laici şi nu pot, deci, să-i judece pe episcopi[374].

Ambrozie, potrivit legii lui Valentinian I, care afirmă că „în materie de credinţă sau de disciplină ecleziastică, judecătorul nu trebuie să fie de demnitate inferioară sau de calitate diferită", consideră că un episcop trebuie să fie judecat pentru conduita sa morală de către alţi episcopi[375].

El doreşte, deci, o imunitate episcopală pentru episcopat. Teodosie extinsese deja această cutumă la simplii clerici, în anumite cazuri[376].

Dar Ambrozie nu cunoştea această lege, nici pe cea dată de Graţian în 376[377], hotărâtă independent de influenţa sa. Episcopul Mediolanumului îndepărtează hotărât pretenţiile statului de a limita libertatea Bisericii,

---

[372] *Saint Ambroise...*, p.373.
[373] cf. *De Off.* II, 70.
[374] *Epist. XXI*, 4, PL XVI, col.1004: „Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo iudicasse?...quis est qui abnuat in causa fidei, in causa, inquam, fidei episcopo solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis iudicare?".
[375] Ibidem, 2, PL XVI, col.1003: „In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere qui nec munere impar sit nec iure dissimilis... Quin etiam si alias quoque argueretur episcopus, et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere".
[376] *Const. Sirmond*, 3 (4 février 384).
[377] CTh, XVI, 2, 23 (17 mai 376).

dar nici nu se străduieşte să-i smulgă noi avantaje în favoarea clerului[378].

Ambrozie defineşte independenţa Bisericii faţă de stat printr-o formulă celebră din scrisoarea adresată lui Auxenţiu: „Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam"[379].

Prima parte descrie dependenţa principelui faţă de Dumnezeu: împăratul este membru al Bisericii, deci un credincios ca şi alţii. Ambrozie îi acordă doar un loc de prim rang printre laici[380].

Astfel principele răspunde de comportarea sa în faţa lui Dumnezeu. Nu numai politica sa trebuie să apere Biserica şi să o respecte, ci toate faptele sale, particulare sau publice, trebuie să fie conforme prevederilor moralei creştine.

Despotismul îi poate aduce împăratului o mare impopularitate şi Ambrozie îl dă ca exemplu pe regele Roboam, alungat din Israel pentru asprimea sa[381].

Este deci preferabil să devii popular, este mai bine să te faci iubit decât temut[382], căci dreptatea confirmă imperiile, iar nedreptatea le distruge[383].

Oameni ca ceilalţi, regii trebuie, prin urmare, să se supună legilor pe care Dumnezeu le-a pus în conştiinţa fiecăruia sau pe care le-a poruncit tuturor şi în acelaşi timp trebuie să respecte şi morala naturală sau, ca David, morala revelată.

„Deşi mai presus de legile omeneşti, regii nu sunt mai puţin supuşi lui Dumnezeu pentru păcatele lor"[384].

Toate ideile presărate în opera lui Ambrozie par a fi fost condensate în faimosul fragment care încheie Discursul funebru rostit la moartea lui Teodosie şi în care celebrează convertirea imperiului în timpul lui Constantin. Convertirea lui Constantin a inaugurat deci pentru imperiu o nouă eră.

---

[378] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.375 (cf. C.Aux., 33).
[379] C. Aux., 36.
[380] cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.203.
[381] *De Offic.*, II, 93, 94.
[382] „Nihil tam utile quam diligi... Popularis enim et grata est omnibus bonitas" cf. *De Offic.* II, 29; „David...charus fuit omnibus et diligi a subiectis quam timeri maluit", Ibidem, 38.
[383] *De Offic.*, II, 95: „claret ergo quoniam et aequitas confirmet et iniustitia dissoluat".
[384] *En. ps.*, XL, 14: „Si legibus quasi rex non teneretur humanis, Deo lamen obnoxium se pro peccatis suis esse cognoscit".

De acum înainte, împăraţii sunt supuşi moralei creştine. Iar frâul simbolic (este vorba de cuiele[385] *Crucii*, găsite de Sfânta Elena, din care s-au făcut frâie pentru un cal) trebuie să-i reţină să nu alunece pe panta păcatului Dat fiind că principele este creştin, el nu trebuie să ezite să îndeplinească, atunci când este cazul, în favoarea religiei, acte care ar părea scandaloase la un suveran[386].

Sacerdoţiul i-a impus rolul pe care-l avusese Nathan faţă de David, Ilie faţă de Ahab, Ioan Botezătorul faţă de Irod[387].

Nou „proroc", după cum se intitulează el însuşi în mai multe împrejurări, el consideră că episcopii sunt judecătorii împăraţilor[388]. Episcopul Mediolanumului proclamă acest drept cu moderaţia, dar şi cu fermitatea sa obişnuită: „Proorocii sau episcopii nu trebuie să-i jignească pe regi cu uşurinţă, dacă nu au greşeli grave să le reproşeze, dar dacă există greşeli grave, episcopul nu trebuie să ezite să le corecteze prin dojeni îndreptăţite"[389].

Chiar dacă în timpul lui Ambrozie, nici un principe nu s-a comportat ca David sau ca Irod, comiţând adulter, unul cel puţin, într-un act oficial, s-a făcut vinovat de cruzimea sângeroasă a lui Ahab: ucigaş a mai multor mii de nevinovaţi, ucişi mişeleşte la porunca sa la Tesalonic, Teodosie a trebuit să suporte mustrările episcopului şi chiar excomunicarea.

Această excomunicare a fost un eveniment hotărâtor. Pentru prima dată în istorie, un principe era pedepsit de către Biserică pentru conduita sa morală[390].

---

385 *De Obitu Theodosii*, 47: „Quaesivit clauos...et invenit. De uno clauo frenos fierit praecepit, de altero diademo intexuit: unum ad decorem, alterum ad deuotionem vertit...Misit itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum...Misit et frenum . Utroque usus est Constantino et fidem transmisit ad posteros reges. Principium itaque credentium imperatorum sanctum est quod super frenum".

386 *Apol. Dav.*, 28: „...contuitum regalis potentiae non habendum ubi religioni exhibetur obsequium. Honestum est enim pro religione facere etsi id incongruum potestati".

387 M. REIDELLET, *La Bible. Miroir des princes du IVe au VIIe siècles în Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. Fontaine-Ch. Pietri, Paris, 1985, pp.431-453; F. HEIM, *Les figures du prince idéal au IV^{e} siècles: du type au modèle*, în Cahiers de Biblia Patristica, 2, Strasbourg, 1989, p.289.

388 *Epist. XXI*, 4, PL XVI, col.1003-1004.

389 *En. ps. XXXVII*, 43: „Vides ergo quia regibus non temere vel a prophetis dei vel a sacerdotibus facienda iniuria sit, si nulla sint graviora peccata in quibusdebeat argui. Ubi autem peccata graviora sunt, ibi non videtur a sacerdote parcendum ut iustis increpationibus corrigantur".

390 J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, pp. 382-383.

Lucrarea sa personală a căutat întotdeauna să stabilească o strânsă legătură între Biserică şi stat, în folosul amândurora.

În ultimii ani ai lui Graţian şi ai lui Teodosie, a reuşit să facă să domnească acest acord. El a găsit de asemenea formule memorabile pentru a exprima acest ideal: Biserica se roagă pentru prosperitatea împăraţilor[391], pentru ca Hristos să continue să le ocrotească domnia.

Într-adevăr, Dumnezeu este propice imperiului roman[392]. Dar nicăieri nu s-a exprimat mai limpede această alianţă dintre creştinism şi imperiu ca în Discursul funebru la moartea lui Teodosie, când vorbitorul ridică tonul pentru a celebra iniţiativa Elenei după descoperirea adevăratei Cruci.

Un cui de la Patimi a fost prin grija sa încrustat într-o diademă pe care a trimis-o fiului său Constantin: „Înţeleaptă a fost aşezând crucea pe fruntea regilor, astfel ca în regi să fie adorată crucea lui Hristos... Binecuvântat fie deci acest cui al imperiului roman care conduce întreaga lume şi împodobeşte fruntea împăraţilor, pentru a-i face propovăduitori ai credinţei pe cei care erau de obicei prigonitorii acesteia.

Acest cui a fost aşezat cu tâlc pe cap: acolo unde se află inteligenţa, acolo trebuie să se afle ajutorul dumnezeiesc...

Fie ca principii să păstreze ceea ce generozitatea lui Hristos le-a dăruit, pentru ca la fel ca despre Hristos, să se spună despre împăratul roman: *Pus-ai pe capul lui cunună de piatră scumpă* (Ps. 20, 3)”[393].

De la convertirea lui Constantin, imperiul nu mai are altă raţiune de a fi decât de a sluji credinţa cea nouă: ea este cea care-i conferă strălucire şi valoare coroanei[394].

---

391 Epist. ***, 1: „ubique ergo nunc vestro imperio concinunt vota populorum...”; et Epist. XII, 2: „beneficia vestra... votis...concilii compensare desideramus...; per singulas quosque ecclesias cotidianas apud Deum nostrum pro pace ac salute vestra gratias egimus...”.

392 *Epist. LXI*, 6, PL XVI, col.1187: „vere Dominus propitius est imperio Romano”.

393 *De Obid.Theod. 48*: „Sapienter Helena quae crucem in capite regum locavit: ut crux Christi in regibus adoretur... Bonus itaque clauus Romani imperii, qui totum regit orbem ac vestit principum frontem ut sint praedicatores qui persecutores esse consueuerunt. Recte in capite clauus, ut ubi sensus est, ibi sit praesidium...Habeant hoc etiam principes Christi sibi liberalitate ut ad imitationem Domini dicatur de imperatore romano. Posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso”. La traduction est d’après J.R. PALANQUE, p. 385.

394 Ibidem, 49: „Crucifiximus quem reges adorant, quem non adoramus ipsi adorant. Ecce et clauus in honore est, et quem ad mortem impressimus,

Influenţa doctrinei ambroziene va fi considerabilă, contribuind la instaurarea în Apus a unei atitudini ostile faţă ingerinţele imperiale, care vor tulbura atât de frecvent viaţa religioasă din Răsărit[395].

***

Împăratul ideal realizează mai întâi desăvârşirea în slujba lui Dumnezeu. Scriitorii creştini acordă o importanţă primordială ortodoxiei împăraţilor, Regii nelegiuiţi din Vechiul Testament sunt citaţi cu regularitate pentru lipsa lor de evlavie, pentru *perfidia* lor. Hilarie din Poitiers îl compară în mai multe rânduri pe Constanţiu cu Nero, cu Decius sau cu Maximian[396].

Pentru Atanasie[397], regii răi din Israel ne fac să înţelegem mai bine decât împăraţii prigonitori necredinţa lui Constanţiu, acesta fiind mai rău decât Ahab, Baltazar sau Saul. Lucifer din Cagliari trece în revistă cartea *Judecătorilor* şi cea a *Regilor* pentru a-i găsi acolo predecesori lui Constanţiu.

Ambrozie, la rândul său, asociază pe Jezebel, simbol al avariţiei, cu regele nelegiuit Ahab, simbol al *perfidia*. Deplângând greşelile regilor „buni", ca David sau Solomon, sau chiar şi Samson, victime ale propriilor patimi, Ambrozie practică o pedagogie bazată pe modelele de imitat, eliminând exemplele rele.

Regele care practică virtutea religiei se arată binevoitor faţă de slujitorii lui Dumnezeu, Ambrozie se roagă pentru Teodosie: „Să te iubească Domnul pentru că şi tu îi iubeşti pe slujitorii Domnului"[398]; iar lui Graţian i-l dă ca exemplu pe Avraam, care „odinioară a omorât un viţel cu mâna lui" pentru a-şi servi oaspeţii[399].

---

remedium salutis est...Iterum Christus resurrexit et resurrexise eum principes agnoverunt. Iterum vivit qui non videtur. ..Cui regna faMilantur, cui servit potestas, illum contempsimus, quomodo regibus resistemus? Ferro pedum eius reges inclinatur".

[395] Sfântul Augustin se inspiră din iedeile lui Ambrozie pentru a afirma independenţa şi primatul Bisericii cf. Confess. 9, 15; Civ. Dei. 5, 26.

[396] HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, 4, în SC 334, p.174; 7, p.180; F. HEIM, Les figures du prince idéal..., p.295.

[397] Hist. Arian., 30, 34, 45. A se vedea L. W. BARNARD, Athanase, Constantin et Constance, în Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie..., p.141.

[398] *Lettre* 25, 6, PL 16, col.1041.

[399] AMBROISE, Ep. I, 3, PL 16, col. 877 şi F. HEIM, *Les figures du prince idéal...*, p.298.

Din aceste scrieri se desprinde imaginea unui împărat ideal, împăratul care are evlavie, credinţă şi o opţiune exclusivă pentru creştinism. Ca primă condiţie pentru a fi ajutat de Dumnezeu, împăratul trebuie să fie evlavios.

Evlavia este chiar bunul cel mai de preţ pe care Dumnezeu îl poate acorda împăratului: „Îţi urez, îi scria el lui Teodosie, ca evlavia ta să sporească necontenit: Dumnezeu nu ţi-a dat altceva mai măreţ”[400].

În cele două elogii funebre, ale lui Valentinian şi Teodosie, Ambrozie nu pierde prilejul de a lăuda evlavia la loc de cinste. Teodosie este „un exemplu de evlavie uimitoare... chiar dacă a avut cele mai mari izbânzi în luptă, chiar dacă a meritat laudele în alte domenii, culmea lucrării sale a fost însă întotdeauna evlavia”[401].

Când cu afacerea Callinicon, Ambrozie recunoaşte evlavia lui Teodosie: „Îţi cunosc evlavia faţă de Dumnezeu şi blândeţea faţă de oameni”[402]. Fără evlavie şi fără credinţă, un om, chiar urcat pe tron, nu este cu adevărat împărat; „lipsindu-i un aspect esenţial al misiunii sale : legământul cu Dumnezeu”[403].

Virtutea de căpetenie pentru un împărat care doreşte să se bucure de ocrotirea lui Dumnezeu este adevărata credinţă, de care depind succesele. Împăratul trebuie să fie slujitorul credinţei, adică să creeze condiţiile necesare răspândirii acesteia.

Iar episcopul Mediolanumului adaugă: „Mântuirea nu poate fi altfel asigurată, decât dacă fiecare Îl cinsteşte cu adevărat pe adevăratul Dumnezeu, adică Dumnezeul creştinilor, Care pe toate le conduce”[404].

Împăratul trebuie deci să se considere mobilizat în slujba credinţei, aceasta primind aceeaşi calificare de la Ambrozie, cu acelaşi adjectiv, *praestantius*, ca şi evlavia[405].

---

[400] *Lettre* 71, 7, în PL, col.1187: „Opto tamen tibi atque etiam incrementa pietatis, qua nihil Dominus praestantius dedit”.

[401] *Lettre* 41, 12 în PL 16, col.1162: „Tu qui pietatis inauditae exemplum eras. Etsi in proeliis felicissime egeris, etsi in aliis quoque laudabilis, tamen apex tuorum operum pietatis semper fuit”.

A se vedea François HEIM, *La Théologie de la Victoire...*, p.157.

[402] *Lettres* 40, 5, PL 16, col.1103: „Novi pietatem erga Deum, lenitatem in homines”.

[403] François HEIM, *La Théologie de la Victoire...*, p. 158.

[404] *Lettre* 17, 1, Prudence III, p. 133.

[405] François HEIM, *La Théologie de la Victoire...*, p.159; şi *De Obitu Theodosii*, 12, CSEL, 73, p. 377.

Ca răspuns la o cerere de lămurire a lui Graţian cu privire la „credinţă" şi „Sfântul Duh", Ambrozie îl felicită pe împărat pentru smerenia sa, dar mai ales pentru credinţa sa : „Eu nu voi lăuda ca sublimă decât smerenia împăratului, asemenea şi credinţa pe care ai exprimat-o potrivit adevărului, cu un duh într-adevăr conştient de meritele tale, această credinţă pe care ţi-o învaţă Cel de care tu nu te lepezi!"[406].

Această credinţă este un dar gratuit al lui Dumnezeu către împăratul care salvează imperiul. Când i se adresează lui Valentinian II, cu privire la altarul Victoriei, Ambrozie dă cuvântul lui Valentinian I, care-i spune fiului său: „M-ai judecat greşit dacă ai crezut că o superstiţie străină şi nu credinţa mea mi-a păstrat imperiul"[407].

Această credinţă a asigurat izbânda împotriva duşmanilor, după cum ne arată două texte, în care Ambrozie vorbeşte îndelung despre *De Fide,* adresat lui Graţian, şi elogiul funebru al lui Teodosie.

Ambrozie leagă înfrângerea romană, respectiv cucerirea unei provincii de către barbari, în ultimă instanţă prăbuşirea imperiului, de lipsa credinţei, de *perfidia*[408]: „Am putut constata limpede mânia divină : fidelitatea faţă de imperiu a fost distrusă acolo unde a fost distrusă credinţa în Dumnezeu...N-auzim oare, din Tracia până-n Dacia Ripensis şi Moesia şi toată Valeria panonică, toate ţinuturile oripilate atât de vorbele nelegiuiţilor cât şi de incursiunile barbarilor?"[409].

După ereticul, Graţian combate erezia şi păgânismul ca un slujitor devotat al ortodoxiei. Prin urmare, trebuie ca şi izbânda să revină în tabăra romană. Ambrozie este conştient de faptul că lecţia pe care Dumnezeu a vrut să le-o dea romanilor a fost de-ajuns; toată lumea a înţeles că fără credinţă nu este posibilă nici o victorie.

Graţian este deci în ochii lui Ambrozie un împărat ideal, care a îndeplinit toate condiţiile necesare pentru a se bucura de ajutorul divin. Deosebirea esenţială dintre Graţian şi Valens este deosebirea dintre credinţele lor, eretică la unul, ortodoxă la celălalt.

---

[406] *Lettre* I, 3, PL 16, col.877.

[407] „De me pessime iudicasti, si mihi superstitio aliena non fides mea servavit imperium" cf. *Epist.* 17, 16, Prudence III, p.118.

[408] François HEIM, *La Théologie de la Victoire...*, p.161.

[409] *De Fide*, 2, 16, p.139-140, CSEL, 78, p.106.

Ambrozie insistă asupra „solidităţii" poziţiei spirituale a lui Graţian. Credinţa lui Graţian se opune acelei *mens lubrica* a lui Valens[410].

Şaptesprezece ani mai târziu, episcopul Mediolanumului revine asupra temei credinţei într-un pasaj important din *De Obitu Theodosii*[411], destinat atât să-l omagieze pe împăratul defunct cât şi să-l instruiască pe tânărul Honorius, care asista la funeraliile părintelui său.

Ambrozie se străduieşte să demonstreze soldaţilor prezenţi la funeraliile lui Teodosie că puterea care asigură victoriile vine efectiv de la Dumnezeu: „Vă amintiţi desigur ce izbândă v-a adus credinţa lui Teodosie".

Şi relatează gestul măreţ al împăratului de a sări de pe cal în momentul atacului inamic, când oastea sa se afla într-o poziţie defavorabilă: „Unde este Dumnezeul lui Teodosie?". Ambrozie nu are decât cuvinte de laudă pentru această somaţie adresată lui Dumnezeu de a se prezenta pe câmpul de luptă[412].

Credinţa sa făcea din el un bărbat plin de putere, *validus*[413]. Credinţa împăratului este, deci, cea care trezeşte curajul războinic al soldaţilor şi le pune în mână armele victoriei. Dumnezeu intervine deci în istorie când un împărat dă dovadă de credinţă şi de fidelitate faţă de El.

---

410 François HEIM, La Théologie de la Victoire..., p.163.
411 Franca Ela CONSOLINO, Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal „De obitu" di Ambrogio alle storie ecclesiastiche, în Cristianesimo nella storia, XV/2, 1994, pp.257-277.
412 Este remarca lui François HEIM, La Théologie de la Victoire..., p.163.
413 De obitu Theodosii, 6, CSEL, 73, p.374.

b. Sfântul Martin din Tours

Nici o figură episcopală din a doua jumătate a secolului IV nu ne apare într-o lumină atât de puternică aşa cum ne apare cea a Sfântului Martin.

Ni s-au păstrat doar câteva mărturii cu privire la episcopatul galez contemporan cu Sfântul Martin, care ne îngăduie să ghicim ce a reprezentat acesta. Dintre aceste mărturii, prima care se impune este cea a lui Sulpiciu Sever.

Lui Sulpiciu Sever îi datorăm faptul de a cunoaşte bine fizionomia sfântului[414] mulţumită acelei încântătoare cărticele pe care a scris-o şi care, apărută la moartea sfântului, a cunoscut deîndată un succes enorm: *Vita Martini,* ca şi celor trei *Scrisori* închinate amintirii lui Martin, precum şi *Dialogurile* sale, la fel de agreabile ca şi *Vita*, şi care puneau şi mai bine în lumină excepţionala lui măreţie.

Vita Martini şi adăugirile sale au contribuit mult la popularitatea episcopului din Tours. Sulpiciu Sever nu este desigur un biograf absolut imparţial[415], avea un suflet înflăcărat şi admiraţia sa pentru Martin se aprindea şi mai tare atunci când simţea în jurul său adversitate.

Dar este un martor direct, care ne îngăduie să observăm un episcop din Galia celei de-a doua jumătăţi a secolului IV, în relaţie cu clerul său, cu colegii, cu autorităţile oficiale.

Fiu de tribun, Martin era destinat în mod firesc carierei armelor. Un edict imperial poruncea ca fiii veteranilor să fie înrolaţi în armată, astfel încât a fost dus acolo de tatăl său. Avea doar cincisprezece ani, ne spune Sever, când s-a înrolat şi şi-a început serviciul militar[416].

---

[414] Elie GRIFFE, *La Gaule chrétienne...*, p.271.

[415] E.C. BABUT, *Saint Martin de Tours…*; P. DELAHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, în Analecta Bollandiana, XXXVIII, 1920, pp.5-136, şi Elie GRIFFE, op.cit., p.272, n.3.

[416] Sulpice SEVERE, *Vie de Saint Martin*, 2, 5, t. I, introduction, texte et traduction par Jacques FONTAINE, SC 144, Paris, 1967, pp.254-255: „Cum esset annorum quindecim, captus et catenatus sacramentis militaribus implicatus est”.

Îl găsim în garnizoană la Amiens în jurul vârstei de optsprezece ani. La acea vârstă[417], fusese deja botezat, probabil la Amiens. Evenimentul se situează între 334-335, dar nu a renunţat imediat (*statim*) la serviciul militar.

La patruzeci de ani, Martin părăseşte armata, în timpul campaniei pe care Iulian o întreprindea împotriva barbarilor pe malurile Rinului.

La plecarea din armată, Martin era ofiţer într-o *scholae* a gărzii imperiale. Este deci plauzibil ca el să se fi aflat în anturajul Cezarului Iulian atunci când acesta a părăsit Mediolanumul, în decembrie 355, pentru a se duce în Galia. Era perioada în care Biserica Galiei era divizată de dezbateri teologice, iar Hilarie din Poitiers apărea deja drept apărătorul Ortodoxiei. La Worms, cu prilejul unui *donativum,* Martin şi-a obţinut eliberarea din armată[418].

Odată liber, Martin s-a dus deîndată să se alăture lui Hilarie. Potrivit spuselor lui Sever, acesta i-ar fi oferit neîntârziat să-l primească în biserica sa şi lângă sine ca diacon.

Martin a refuzat, atât din smerenie cât şi din dorinţa de a duce viaţa retrasă de monah. Hilarie i-a încredinţat atunci modesta funcţie de exorcist. Curând, avea să plece în Panonia, pentru a-şi revedea părinţii.

Şi-a convertit mama, apoi s-a întors în Italia, unde a găsit Biserica Galiei în plină tulburare după plecarea lui Hilarie. S-a stabilit pentru moment la Mediolanum, unde şi-a amenajat o chilie retrasă, realizând idealul monastic la care visase desigur când părăsise armata.

După întoarcerea lui Hilarie, Martin şi-a instalat o chilie în singurătate (*monasterium*)[419], el fiind primul reprezentant al vieţii monahale în Galia. Şi-a dobândit curând reputaţia de ascet şi de făcător de minuni, iar după relatările lui Sulpiciu Sever, se pare chiar că a înviat doi morţi[420].

În aceste condiţii, clerul şi credincioşii din Tours s-au gândit la Martin ca succesor al episcopului Litorius, probabil în 371[421].

„Odată episcop, Martin a rămas acelaşi om ca şi până atunci. Acelaşi suflet smerit, aceleaşi haine

[417] Ibidem, 3, 5, p. 258: „Cum esset annorum duodeviginti, ad baptismum conuolauit”.
[418] Ibidem, 4, 2, p. 261.
[419] Grigorie de Tour, *De virtutibus S. Martini*, IV, 30.
[420] Vita Martini, 7 et 8, p. 267 et sq.
[421] Grigorie de Tour dă informaţii privind data de 371 cf. *Histoire Franc.*, X, 31.

sărăcăcioase şi astfel, plin de autoritate şi de har, avea demnitatea unui episcop fără a părăsi felul de viaţă şi virtutea unui monah”[422].

A mers chiar mai departe, renunţând chiar la a locui în *domus ecclesiae*.

Acest episcop, atât de ataşat de viaţa monahală, a fost însă un mare apostol. Rolul său în evanghelizarea Galiei a fost chiar exagerat: era un episcop misionar aşa cum erau mai mult sau mai puţin toţi episcopii în acea epocă, dar el a fost cel mai mare al vremii sale şi al ţării sale. Prestigiul său era atât de mare încât apostolatul său s-a exercitat nu numai în dioceza sa din Tours ci şi în alte ţinuturi unde împrejurările l-au determinat să se ducă[423].

În dioceza sa, are meritul de a fi organizat primele parohii rurale[424].

Apostolatul lui Martin a fost însoţit de distrugerea mai multor temple rurale sau mici altare păgâne. Era perioada în care, la adăpostul legislaţiei lui Graţian şi Teodosie, şi uneori cu complicitatea sau chiar cu sprijinul autorităţii publice, episcopii pornesc lupta împotriva lăcaşurilor de cult ale vechii religii.

Sulpiciu Sever ne arată că aceleaşi procedee au fost folosite şi în Galia, iar datele arheologice îi confirmă spusele.

În această luptă împotriva „lăcaşurilor diavolului”, nimeni nu putea avea mai mare zel. Şi nimeni nu a reuşit mai bine ca el să înfrângă opoziţia populaţiei.

Sulpiciu Sever ne-a relatat despre demolarea câtorva temple: „Cel mai adesea, ne spune el, atunci când ţăranii se împotriveau distrugerii altarelor, Martin, prin propovăduirea sa, deştepta atât de bine mintea acestor oameni încât deîndată, luminaţi de lumina adevărului, ei îşi distrugeau singuri vechile altare”[425].

Se povestea de asemenea că, în astfel de împrejurări, sfântul se bucura de o mare putere de a face minuni. Şi-a arătat-o. după cât se spune, la *vicus*-ul lui Ambrozie.

Reputaţia lui Martin a crescut atât de mult încât a depăşit limitele diocezei sale. S-a crezut deseori că a străbătut Galia ca şi cum ar fi primit sau şi-ar fi atribuit

---

[422] *Vita Martini*, 9.
[423] Elie GRIFFE, op.cit., p.284.
[424] Ele sunt în număr de 6 cf. GRIGORIE DE TOURS, *Historia Francorum*, X, 31 et Elie GRIFFE, op.cit., p.284.
[425] *Vita Martini*, 15, 1, p.285.

singur un drept de apostolat asupra tuturor ţinuturilor pe care le străbătea.

De cel puţin trei ori s-a dus la Trevi pentru a rezolva nişte probleme la Curte. În ultimii ani ai vieţii sale, a luat parte la sinoade sau la întruniri episcopale. Se ştia că extraordinara autoritate pe care o degaja persoana lui înfrângea în cele din urmă încăpăţânarea oamenilor de la sate, aşa cum s-a întâmplat şi în ţinutul Eduenilor.

***

Autoritatea lui Martin era atât de mare încât s-a impus celor mai mari personalităţi ale imperiului cât şi împăratului însuşi. În cartea a III-a din *Dialogurile* sale, Sulpiciu Sever relatează în două rânduri despre relaţiile dintre Sfântul Martin şi Avitianus, care avea funcţii importante la Tours[426].

Unul din aceste pasaje este scurt şi de o importanţă secundară. Cel care vorbeşte este Gallus, un fost călugăr de la Marmoutier: „Revenind la Avitianus, acest om, care pretutindeni, în toate oraşele, a lăsat oribile monumente ale cruzimii sale, nu era inofensiv decât la Tours.

Acolo, această fiară sângeroasă care se hrănea cu sânge de om şi cu execuţiile nefericiţilor, se arăta blând şi paşnic atunci când Sfântul Martin era de faţă. Îmi amintesc că într-o zi Martin l-a vizitat. De abia intrat în sala de audienţe, a văzut în spatele contelui şi aşezat pe umerii acestuia un demon de o mărime extraordinară.

De departe l-a *exsoulat*, ca să folosesc o expresie necesară aici, dar într-o latinească mai îndoielnică. Avitianus a crezut că el fusese cel vizat.

„De ce te porţi aşa cu mine, sfinţia ta?”. Iar Martin i-a răspuns: „Nu tu eşti cel vizat, ci nelegiuitul care-ţi apasă umerii”.

Diavolul a plecat, părăsindu-şi locul obişnuit. Începând din acea zi, s-a putut constata că Avitianus a devenit mai blând. Fie că a înţeles că făcuse întotdeauna

[426] Sulpice SEVERE, *Dialogues*, III, 4-5, 8.
A se vedea C. JULLIAN, *Note gallo-romaine*, XCVII, sur Les relations de Saint Martin et l’autorité publique, în REA, t.XXIV, 1923, pp. 49-55; P. MONCEAUX, *Saint Martin. Récits de Sulpice Sévère* mis en français avec une introduction, Paris, 1926, pp.259-261; 266-267; François-L. GANSHOF, *Saint Martin et le comte Avitianus*, în Analecta Bollandiana, t.LXVII, pp. 202-223.

voile diavolului care-l încălecase, fie duhul necurat, alungat de la locul său de către Martin, era lipsit din acel moment de puterea de a mai acţiona asupra contelui. Acum, slujitorul roşea de stăpân, iar stăpânul nu mai avea putere asupra slujitorului”[427].

Celălalt pasaj este mult mai important. Tot Gallus este cel care vorbeşte: „Cunoaşteţi ferocitatea răposatului conte Avitianus, setea sa de sânge. Într-o zi. plin de mânie, a intrat în cetatea Tours, urmat de un cortegiu jalnic de oameni în lanţuri.

A poruncit să li se pregătească mai multe feluri de torturi şi a hotărât că a doua zi se va trece la aceste macabre execuţii, în faţa oraşului înspăimântat.

Deîndată ce Martin a aflat despre toate acestea, s-a dus singur, puţin înainte de miezul nopţii, la reşedinţa la acestei fiare sângeroase.

Dar în liniştea adâncă a nopţii toţi dormeau, porţile erau închise, cu neputinţă de intrat. Atunci Martin a îngenuncheat în pragul acestui palat al sângelui. În timpul acesta, Avitianus, care era cufundat într-un somn profund, a fost lovit deodată de un înger: „Slujitorul lui Dumnezeu, i-a spus acesta, este îngenuncheat în pragul tău şi tu dormi”.

Tulburat la auzul acestor cuvinte, contele a sărit din pat, şi-a chemat sclavii şi le-a strigat tremurând că Martin era la poartă; le-a poruncit să deschidă repede lacătele, pentru ca slujitorul lui Dumnezeu să nu fie tratat cu lipsă de consideraţie.

Dar aceştia, asemenea tuturor sclavilor, de-abia dacă au trecut de porţile interioare şi bătându-şi joc de stăpânul lor care era prada iluziilor unui vis, au declarat că nu era nimeni la poartă”.

---

[427] Sulpiciu SEVERE, *Dialogues*, III, 8: „Sed ad Avitianus recurram - qui cum in omnibus locis cunctisque in urbibus ederet crudelitatis suae infanda monumenta,Turonis tantum inoccens erat: et illa bestia, quae humano sanguine et infelicium mortibus alebatur, mitem de adque tranquillum beato viro praesente praestabat -: memini quodam die ad eum venisse Martinum: qui ubi secretarium eius ingressus est, vidit post tergum ipsius daemonem mirae magnitudinis adsidentem. quem enimus, ut verbo, quia ita necesse est, parum Latino loquamur, exsufflans, Avitianus se exsufflari existimans, quid me, inquit, sancte, sic accipis? tum Martinus, non te, inquit sed eum, qui cervici tuae incumbit. Cessit diabolus et reliquit familiare subsellium: satisque constat post illum diem Avitianum mitiorem fuisse seu quod intellexerit egisse se semper adsidentis sibi diaboli voluntatem, seu quod inmundus spiritus ab illius concessu per Martinum fugatus privatus est potestae grassandi, cum erubesceret minister nec ministrum auctor urgeret”.

Contele s-a culcat la loc. Dar imediat fu lovit mai tare ca prima oară. A strigat că Martin era la poartă şi de aceea nu-şi poate găsi odihna nici sufletească nici trupească. Şi cum sclavii întârziau să se ducă, s-a dus singur până la poarta exterioară. Acolo, aşa cum îşi închipuise, l-a găsit pe Martin.

Atunci, sub influenţa acestei puteri atât de mari şi de evidente, nenorocitul a strigat: „De ce mi-ai făcut una ca asta, doamne? Nu e nevoie să vorbeşti, ştiu ce vrei, văd ce-mi ceri. Îndepărtează-te cât mai repede: din cauza jignirii pe care ţi-am adus-o, mânia cerească m-ar putea distruge. Am fost deja pedepsit destul până acum.

Crede-mă că am fost lovit cu putere ca să mă hotărăsc să vin eu însumi până aici. Iar după plecarea Sfântului, şi-a chemat oamenii şi le-a poruncit să dea drumul tuturor prizonierilor. Curând a plecat şi el. Aşa a fost alungat Avitianus. Aceste fapte sunt cunoscute de multe persoane din relatarea lui Avitianus.

De curând, preotul Refrigerius, pe care îl vedeţi aici, le-a auzit povestite de Dagridus, un om de încredere, fost tribun, care, invocând slava dumnezeiască, se jura că le ştie direct de la Avitianus”[428].

Mulţi erudiţi au subliniat interesul pe care-l prezintă textul. Amintim de E. Babut[429], C. Julian[430], F. Lot[431], acesta ocupându-se în mod special de text pentru istoria instituţiilor din Galia în Evul Mediu timpuriu. Mărturia lui Sulpiciu Sever poate fi considerată valabilă. *Dialogurile,* redactate după cât se pare în 403-404, după ce autorul lor îşi va fi completat documentaţia cu privire la Sfântul Martin, mort, pare-se, la sfârşitul lui 396 sau începutul lui 397, sunt un izvor contemporan bine document, mai sigur decât *Vita Martini*[432].

Relatarea faptelor care ne interesează se datorează unui fost ofiţer, Dagridius, tribun în retragere, care declara că le ştie chiar de la Avitianus, al cărui adjunct poate că fusese. Faptele trebuie situate între 370-371, dată la care Martin devenise episcop, şi 396-397[433].

---

[428] Sulpiciu SEVER, *Dialogues,* III, 4-5.
[429] E. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris, 1912, p.199-201.
[430] C. JULIAN, *Notes gallo-roamaines. Remarques critiques sur les sources de la vie de Saint Martin*, în REA XXIV, 1922, p.126.
[431] F. LOT, *Naissance de la France,* Paris, 1948, pp. 295-296.
[432] François-L. GANSHOF, art.cit., p. 206.
[433] François-L. GENSHOF, op.cit., p. 206.

Oamenii împovăraţi de lanţuri sunt, poate, bande de tâlhari alcătuite din coloni fugari sortiţi să fie readuşi înapoi în lanţuri spre a fi pedepsiţi, ţărani ruinaţi, dezertori, tâlhari ale căror nelegiuiri în Galia erau foarte de temut.

Poate că erau datornici la fisc[434], faţă de care se ştie că autorităţile administrative şi judiciare au folosit în secolele IV şi V procedee extrem de severe, fără a respecta regulile procedurii penale în materie de drept comun.

Valentinian I[435] prescrisese chiar pedeapsa cu moartea pentru debitorii insolvabili ai fiscului. La modul general, represiunea s-a făcut mai aspră, ba chiar crudă începând din ultimul sfert al secolul IV. Intervenţia sfântului este făcută pentru oameni cinstiţi care căzuseră în mâinile contelui, nu pentru tâlhari.

Contele Avitianus apare în acest text drept un personaj care exercita funcţii poliţieneşti şi judiciare. Va fi fost, oare, un comite militar, un *comes rei militaris,* un duce cu rang de conte (*comes et dux)* sau un ofiţer general al armatei de campanie, căruia i se încredinţase vreo funcţie de comandă, desigur temporară, şi primise şi titlul de *comes*?

Se pare că acel *comes* Avitianus din *Dialogurile* lui Sulpiciu Sever era probabil un înalt funcţionar civil, guvernatorul[436], *praeses* al celei de a *Doua* sau a *Treia Lioneze*, onorat personal cu *comitiva* şi care, cu prilejul evenimentelor despre care se vorbeşte în cartea a III-lea, capitolul IV, procedase la o execuţie împotriva unor datornici recalcitranţi ai fiscului.

Alături de constituţiile imperiale, care sunt, cu mici diferenţe, textul prin care Sulpiciu Sever ne arată câteva din aceste instituţii în acţiune, el ne face să asistăm la cruda represiune pe care conducătorii o declanşau împotriva celor insolvabili sau refractari în materie de fisc.

Fără îndoială, ştim din constituţiile imperiale că datornicii – cu adevărat sau pretins insolvabili – ai fiscului căutau protecţia Bisericii împotriva represiunii[437]. Îl vedem pe episcop intervenind şi încercând să salveze

[434] E. BABUT, op.cit., pp.200-201; F. LOT, op.cit., p.296.
[435] AMMIEN MARCELLIN, R.G., XVII, 7, 8, t. II, p.434; François-L. GANSHOF, art.cit., p.207.
[436] E. BABUT, op.cit., p.200 şi nota 2; François-L. GANSHOF, art.cit., p.215.
[437] CTh, IX, 45, 1.

vieţi omeneşti. Manifestare a ostilităţii Bisericii faţă de pedeapsa cu moartea, dar şi manifestarea unui dispreţ faţă de contingenţe, a unei anumite ostilităţi faţă de societatea civilă şi faţă de Stat, care nu au dispărut în secolul IV, în pofida faptului că împăraţii erau creştini.

Îndeosebi în Galia, în ceea ce priveşte accesul la episcopat, exista în Biserică nu numai o opoziţie faţă de foştii militari, ci şi o prejudecată defavorabilă foştilor funcţionari.

Ca majoritatea episcopilor Galiei, Martin a fost în contact cu împăraţii de la Treverorum şi a făcut de mai multe ori drumul până la reşedinţa imperială. Desigur, nu apărea drept un episcop curtean. Felul său de a se purta era deseori aspru şi fără menajamente dar strălucirea sfinţeniei sale era atât de mare încât i se trecea cu vederea ceea ce la alţii ar fi părut lipsă de cuviinţă.

S-a dus la curtea lui Valentinian I, care era de temut în accesele sale de furie. „În vremea în care Martin fusese hirotonit episcop, s-a văzut nevoită să se ducă la curte. Pe atunci, stăpânul imperiului era Valentinian cel bătrân. Aflând că Martin cerea lucruri pe care el nu voia să i le acorde, a poruncit să i se închidă porţile palatului. După ce a încercat în două rânduri să ajungă la trufaşul principe, Martin a recurs la armele sale bine cunoscute: s-a înfăşurat într-un ciliciu, şi-a presărat cenuşă, nu s-a mai atins de mâncare şi de băutură şi s-a rugat neîncetat zi şi noapte. În cea de-a şaptea zi, a văzut lângă el un înger care i-a poruncit să se ducă la palat fără grijă...

Martin s-a dus. Porţile erau deschise, nimeni nu l-a oprit. În sfârşit fără ca nimeni să-l împiedice, a ajuns la împărat. Acesta l-a văzut venind de departe, şi scrâşnind din dinţi, a întrebat de ce a fost lăsat să intre. Nu s-a învrednicit să se ridice în faţa episcopului în picioare, până în clipa în care jilţul i-a fost cuprins de flăcări şi el însuşi, împăratul, a fost atins de foc în partea care şedea pe jilţ. Astfel, trufaşul prinţ a fost smuls din tronul său şi împotriva voii sale s-a ridicat în faţa lui Martin.

Atunci, l-a îmbrăţişat îndelung pe cel pe care mai înainte hotărâse să-l trateze cu dispreţ. Îndreptat acum, a mărturisit că simţise lucrarea puterii dumnezeieşti: Nici măcar nu a mai aşteptat cererea lui Martin, ci i-a acordat tot ce dorea înainte de a fi rugat.

Ulterior, l-a primit frecvent la întrevederi şi la masă, iar la plecare l-a copleşit cu daruri, dar fericitul, apărându-şi ca întotdeauna sărăcia, a refuzat totul”[438].

Martin s-a dus de mai multe ori la Trever în vremea împăratului Maxim, care a uzurpat puterea între 383 şi 388. Principele făcea tot ce-i stătea în putinţă pentru a-i câştiga bunăvoinţa, dar Martin refuza toate invitaţiile. Poftit frecvent la masa împăratului, a refuzat, după cum ne spune Sulpiciu Sever, „declarând că nu se putea aşeza la masa celui care-i răpise unui împărat puterea şi altuia viaţa”.

Acelaşi autor continuă, afirmând că „în cele din urmă, Martin s-a lăsat înduplecat de motivele sau de insistenţele acestuia şi i-a răspuns la invitaţie, în timp ce principele exulta de a fi ajuns la acest rezultat. Au fost invitate şi alte personalităţi ilustre, ca şi cum ar fi fost convocate la o sărbătoare specială: prefectul consul Evodie – întruchipând justiţia – doi comiţi investiţi cu cele mai mari puteri, şi anume fratele suveranului şi unchiul său.

Preotul care-l însoţea pe Maxim se întinsese între aceştia, iar el se aşezase pe un scăunel lângă suveran. Spre mijlocul mesei, un slujitor i-a înfăţişat potrivit obiceiului o cupă împăratului. Acesta a poruncit să-i fie întinsă mai întâi sfântului episcop, căci dorea şi aştepta să primească această cupă din mâna sa.

Dar Martin, după ce a băut, i-a întins-o preotului său, considerându-l ca cel mai vrednic de a bea îndată după el, şi gândind că şi-ar fi îngrădit libertatea dacă ar fi lăsat pe cineva să treacă înaintea unui preot, fie chiar şi pe împărat, fie persoanele apropiate acestuia. Împăratul şi întreaga asistenţă au fost atât de impresionaţi, încât chiar au aprobat acest gest de dispreţ la adresa lor.

Şi în curând prin tot palatul se repeta cu o vie admiraţie că Martin a făcut la masa împăratului ceea ce nici un episcop nu a făcut nici măcar la masa unor modeşti magistraţi”[439].

---

[438] *Diologi*, II, 5, la Elie GRIFFE, op.cit., pp.290-291.

[439] Sulpiciu SEVER, *Vie de Saint Martin*, 20, 2-7, ed.cit., pp. 297-299. „Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset. Quod factum imperator omnesque qui tunc aderant ita admirati sunt, ut hoc ipsum eis, in quo contempti fuerant, placeret. Celeberrimumque per palatium fuit fecisse Martinum in regis prandio quod in infimorum iudicum conuiuiis nemo episcoporum fecisset”.

Altă dată, împărăteasa însăşi şi-a rugat soţul să insiste împreună cu ea ca Martin să-i accepte invitaţia la masă, urmând ca toţi slujitorii să fie îndepărtaţi şi să-l servească ea însăşi la masă.

Fericitul a trebuit să cedeze, cu toată dârzenia sa. Împărăteasa a făcut toate pregătirile cu mâna sa. Ea însăşi a pus un covor pe un jilţ, l-a apropiat de masă, i-a turnat apă să se spele pe mâini, i-a servit bucatele pe care le pregătise ea însăşi. Iar în timp ce Martin mânca, a stat deoparte, după obiceiul slujitorilor, în picioare, nemişcată, manifestând în toate rezerva unei femei care slujea la masă şi smerenia unei roabe...”[440].

Caracterul istoric al întrevederii despre care acest capitol ne oferă o relatare destul de specială nu poate fi pus la îndoială. Scena trebuie situată la curtea lui Maxim de la Trever, în timpul uneia din cele două şederi ale lui Martin acolo, cu prilejul afacerii Priscilian, înainte şi după condamnarea şi execuţia ereticului, în anii 385-386 şi 386-387.

Intransigenţa lui Martin faţă de Maxim, prestigiul dobândit prin această fermitate, contrastul dintre atitudinea sa şi cea a celorlalţi episcopi, indicaţia iniţială cu privire la adunarea episcopilor în jurul uzurpatorului îmbătat de victorie, iată tot atâtea indicii convergente în favoarea primei călătorii la Trever[441].

Tot de această primă şedere trebuie legat şi episodul omagiului adus de împărăteasă, soţia lui Maxim, sfinţeniei lui Martin.

Pentru a fi înţeles, episodul trebuie plasat în contextul relaţiilor lui Martin cu reprezentanţii puterii civile, mai precis cu împăraţii, şi îndeosebi cu Maxim, despre care dosarul martinian al lui Sulpiciu Sever ne oferă şi alte date.

Prieten cu personalităţi de seamă, ca Tetradius şi Arborius, Martin pare a fi luat întotdeauna cu curaj apărarea victimelor a ceea ce considera el a fi excesele puterii civile. Relaţiile sale furtunoase cu contele Avitianus sunt cea mai bună dovadă. Înfruntându-l pe acest personaj impulsiv şi necruţător, el a reuşit chiar să-l

---

[440] *Dialogi*, II, 6.

[441] Jacques FONTAINE, *Vie de Saint Martin. Commentaire*, t. III, în SC 135, p. 913-914.

facă să dea drumul unor prizonieri pe care-i ţinea închişi din motive fiscale probabil cât se poate de îndreptăţite[442].

Prima călătorie în care trebuie să plasăm scena respectivă avea mobiluri mai grave, întrucât priveau chiar principiul relaţiilor dintre puterea spirituală şi puterea temporală.

Refuzul de a face un gest prin care puterea episcopală s-ar fi înclinat în faţa majestăţii imperiale a lui Maxim porneşte din aceeaşi sursă ca şi savurosul miracol prin care episcopul din Tours, dacă e să dăm crezare *Dialogurilor,* l-ar fi constrâns pe împăratul Valentinian să se ridice în faţa sa.

Această scenă de la ospăţul imperial evocă astfel şi alte ecouri. Desigur, tradiţiile antice cu privire la „omul divin" şi-ar aduce şi ele tributul unor interesante paralelisme[443].

O teză atât de absolută nu putea să nu suscite rezerve, cu atât mai mult cu cât Sulpiciu Sever, el însuşi, ne relatează pe larg despre cererile repetate adresate de Martin împăratului în cursul celor două şederi ale sale la curte.

Dar atitudinea imperativă atribuită episcopului din Tours ni se pare destul de forţată şi mai proprie stilizării „profetice" a personajului decât realităţii faptelor. Poate, şi că, ,între aceste fapte şi redactarea vieţii au avut loc cele două intervenţii răsunătoare ale lui Ambrozie pe lângă Teodosie în afacerea Callinicon în 388 şi Tesalonic în 389.

Se ştie, pe de altă parte, că episcopul Mediolanumului fusese însărcinat în două rânduri cu o misiune diplomatică la Trever, pe lângă Maxim.

Când vedem cu câtă satisfacţie Sulpiciu îl arată pe Martin superior lui Ambrozie prin faptul că refuza să poftească la masa lui pe mai marii acestei lumi, nu ne putem împiedica să ne gândim că în cursul scenei în cauză, Sulpiciu a fost tot timpul preocupat să arate că atitudinea lui Martin faţă de Maxim nu fusese nici mai

[442] Ibidem, pp.914-915. A se vedea C. JULLIAN, *Notes gallo-romaines*, XCVII, sur Les relations de Saint Martin et Martin et l'autorité publique..., pp.49-55; F.L. GANSHOF, Saint Martin et le comte Avitianus..., pp.203-223.

[443] Vezi în Vechiul Testament raporturile dintre: Natan şi David (2 Reg. 12); Ilie şi Ahab (3 Reg. 18-20); Isaia şi Iezechia (Is. 37); Daniel şi Belşaţar (Dan. 5). Viaţa lui Apoloniu de Tiana cuprinde istorisiri ale unor intervenţii dure ale acestuia în faţa suveranilor cf. PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios…*, cf. Jacques FONTAINE, op.cit., p.916, n.1.

puţin autoritară, nici mai puţin intransigentă decât cea a lui Ambrozie faţă de Teodosie şi faţă de Maxim însuşi.

Textul din *Dialoguri* la care ne referim face foarte plauzibil refuzul lui Martin de a răspunde unei invitaţii a împăratului. Dar excelentele relaţii pe care, un alt capitol din *Dialoguri,* ni le arată între Martin şi perechea imperială de la Trever nu se prea împacă cu violenţa profetică a motivelor pe care episcopul din Tours le invocă pentru refuzul său[444].

Răspunsul lui Maxim reflectă desigur justificarea teologică pe care acest fost tovarăş de arme al lui Teodosie încerca să o dea uzurpării şi uciderii lui Graţian.

Nu degeaba prelua Maxim, în favoarea sa, tema alegerii providenţiale, care, începând de la Constantin, era unul din principalele puncte ale teologiei puterii imperiale, într-o monarhie rămasă de drept divin.

„Potrivit acestei versiuni a faptelor, totul este lucrarea unei *Pronii* a cărei apartenenţă nu este altfel precizată. Explicaţia este deci în măsură să satisfacă atât monoteismul creştin al lui Martin, cât şi henoteismul la modă pe atunci în cercurile armatei”[445].

Potrivit acestei concepţii mistice a puterii imperiale, care este atât cea a cercurilor militare cât şi a celor creştine, înălţarea lui Maxim la tron poate avea ca punct de plecare atât o iniţiativă omenească – care ar fi putut într-adevăr să nu pornească de la Maxim însuşi – cât şi un act providenţial.

Într-un asemenea context, desigur că lui Maxim îşi îngăduia să se prezinte drept o victimă a necesităţii, căruia i se impusese puterea imperială împotriva voinţei sale.

Este foarte posibil ca Martin să fi venit la Trever cu intenţia fermă de a cere socoteală şi că apoi a trebuit să accepte treptat tentativele curţii până la a fi de acord să aibă discuţii teologice cu împăratul şi să-i acorde împărătesei favoarea de a-l servi la masă ca o simplă slujnică. Proorocul se va duce deci să mănânce cu împăratul şi „să intre într-o casă unde se petrece, pentru a bea şi a mânca cu ei”, ceea ce Iehova îi interzisese cu desăvârşire lui Ieremia[446].

---

[444] Jacques FONTAINE, *Commentaire*, t.III, p.926.
[445] Ibidem, pp.927-928.
[446] Ier. 16, 8: „et domum conuiuii non ingrediaris, ut sedeas cum eis et comedas et bibas”.

Dar Daniel se dusese la ospăţul lui Belşaţar, pentru a-l umili în faţa alor săi şi a-i vesti pieirea: iată un alt „tip” profetic, care, nu trebuie pierdut din vedere, când citim continuarea acestei relatări.

Pentru a-l cinsti, pentru a-l impresiona dar şi pentru a satisface curiozitatea celor mai apropiaţi colaboratori ai săi, cu privire la sfântul făcător de minuni, Maxim a poftit la acest ospăţ pe cei mai înalţi demnitari.

Sulpiciu subliniază solemnitatea şi fastul evenimentului. Faptul că Martin a luat parte de pe o *sellula*, lângă Maxim, ar putea însemna că ospăţul a avut loc într-un *triclinium* după moda antică, şi că Martin ar fi stat lângă împăratul aşezat la locul de cinste, pe patul de onoare, *summus summi*.

Se află acolo şi prefectul Galiei, Evodie, probabil deja „consul desemnat” pentru 386, un bărbat „energic şi sever”, care va conduce rapid şi fără indulgenţă procesul lui Priscilian şi a tovarăşilor acestuia, şi care este caracterizat aici în acelaşi mod ca şi prin cele două epitete din *Cronică*, şi pe un ton superlativ, deci mult mai favorabil.

Ceilalţi doi se numără efectiv printre cele mai importante personaje ale consistoriului imperial. Căci *comitele dărniciei sacre* şi *comitele bunurilor private*, despre care este vorba probabil aici, alcătuiesc împreună că chestorul şi conducătorul miliţiei cei patru demnitari principali, *primus ordo,* ai consistoriului[447].

În timp ce membrul *presbyterium* – ului din Tours care l-a însoţit pe Martin până la Trever se conformează etichetei ospăţului, Martin îşi marchează independenţa şi voinţa sa fermă de a nu se compromite din cauza etichetei. El cere de la bun început un scaun care să-i îngăduie să stea aşezat, fără a renunţa la obiceiurile sale şi fără a face astfel încă o concesie delicateţei mondene.

În clipa în care bea cupa, împăratul îşi merită de două ori titlul de „rex”.

El aşteaptă ca Martin să binecuvânteze cupa înainte de a i-o înapoia. De fapt, a aşteptat din partea lui Martin un gest de curtoazie tradiţională ca răspuns la gestul său. Dar, în acelaşi timp, era şi un omagiu personal „avant la lettre” faţă de „regele petrecerii”, care era tot împăratul, deci un act de umilinţă al puterii spirituale în faţa puterii

[447] Jacques FONTAINE, *Commentaire,* III, p.933.

temporare, dat fiind că, preotul din Tours urma să bea abia după el.

Martin a băut întreaga cupă, de teamă că vreun *conviv* s-ar fi putut prevala de a fi împărţit acea cupă cu el. Gestul pe care îl face este o sfidare, dar o sfidare ale cărui riscuri sunt calculate cu înţelepciune. El nu acceptă să se „împărtăşească", nici măcar simbolic, decât cu un preot, din prezbiteriul său din Tours, mergând astfel până la capăt cu atitudinea sa de protest şi de neîncredere.

„Să-şi apere demnitatea episcopală păstrându-şi libertatea în toată integritatea sa: este chiar contrariul acelei *foeda adulatio* care-i aservea puterii pe episcopii curteni. Dimpotrivă, a-i întinde împăratului cupa ar fi însemnat să se dea în mâna acestuia şi să piardă avantajul unei atitudini rezervate faţă de împrejurările uzurpării; a întinde cupa unui demnitar ar fi însemnat să-l jignească inutil pe Maxim, atrăgându-şi în acelaşi timp resentimentele unui personaj puternic"[448].

În afacerea priscilianismului, episcopul de Tours i-a luat partea pe lângă împărat. În anul 385, când Priscilian a venit din Spania împreună cu acuzatorii săi, episcopii Idaţiu şi Ithaciu, Martin se afla la Trever.

Asemenea unora din colegii săi, şi el era de părere că o dispută de ordin bisericesc trebuia judecată între episcopi şi în inima sa de creştin suferea să vadă episcopi devenind acuzatorii unui alt episcop în faţa autorităţii imperiale. Sulpiciu Sever ne spune că: „atâta timp cât a fost el la Treves, procesul a fost amânat.

Când să plece, şi-a folosit extraordinara autoritate pentru a-i smulge lui Maxim făgăduiala că nici o sentinţă nu va vărsa sângele acuzaţilor"[449].

Anul următor, Martin a fost nevoit să revină la Curte, în special pentru a pleda în favoarea contelui Narses şi a guvernatorului Levcadie, care făcuseră parte din partida lui Graţian[450].

---

[448] Ibidem, pp.938-939.
[449] Sulpiciu SEVER, Chronique, II, 50.
[450] Elie GRIFFE, op.cit., p.293.

c. Sfântul Grigorie de Nazianz

Sfântul Grigorie de Nazianz, care cunoştea foarte bine filosofia elenistică şi gândirea lui Platon şi Aristotel, considera că un împărat eretic ca Constanţiu, rămâne mai bine în memoria poporului decât un împărat fără Dumnezeu, ca Iulian: „Nu mai rămânea decât să înapoiem romanilor trupul necredinciosului, în pofida împrejurărilor morţii sale.

Din moment ce avem şi noi un trup, cel al înaintaşului său, să măsurăm şi aici ceea ce-i desparte pe cei doi împăraţi, dacă acest lucru poate contribui la fericirea sau nefericirea defuncţilor.

Trupul celui dintâi este însoţit de laudele mulţimii în cortegiu, înconjurat de sfintele noastre slujbe, adică privegheat toată noaptea, cu făcliile aprinse, în cântări de psalmi: aşa ştim noi, creştinii, să cinstim o moarte evlavioasă. Pentru a lua parte la cortegiu s-a adunat o mulţime îndurerată.

Dacă e să dăm crezare celor ce se spun, s-a răspândit pretutindeni zvonul că atunci când trupul a traversat Taurusul pentru a merge să se odihnească în oraşul părintesc, care-i poartă numele, nume de vază, unii au auzit un zgomot care venea din înălţimi şi se asemăna cu cel făcut de un cortegiu care cântă psalmi. Se pare că erau puterile cereşti, care îndeplineau această îndatorire funebră pentru a cinsti evlavia împăratului”[451].

În prima carte împotriva lui Iulian, Sfântul Grigorie scuză comportarea lui Constanţiu cu privire la îndoielile sale în domeniul treburilor dintre Biserică şi Stat şi asociază Biserica cu imperiul:

„Niciodată n-a fost cineva cuprins de o dorinţă mai fierbinte decât cea pe care o nutrea el de a-i vedea pe creştini crescând şi de a vedea slava lor cât şi puterea lor ajungând pe cele mai înalte culmi.

Nici popoarele supuse, nici buna administrare a statului, nici imensitatea averii sale, nici întinderea gloriei sale, nici faptul de a fi împăratul împăraţilor şi de a purta

[451] GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours* 5, 16, în GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours 4-5, Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes Jean BERNARDI, SC 309, Paris, 1983, pp. 323-325.

acest titlu, nici toate bunurile care pentru alţi oameni sunt zălogul fericirii, nimic din lumea aceasta nu-l, bucura atât de mult ca faptul de a se afla în cinste la Dumnezeu şi la oameni, noi prin el şi el prin noi, şi ca pentru noi domnia sa să rămână nepieritoare.

Printre altele, ştia prea bine – căci ideile sale în acest subiect erau mai înalte, mai vrednice de un rege, decât cele întâlnite de obicei, că dezvoltarea Romei a coincis cu cea a creştinismului, că imperiul a început cu venirea lui Hristos (tributar aici lui Eusebiu de Cezareea), căci niciodată până atunci puterea nu se putuse fixa în mâinile unui singur om, şi cred că acesta este principalul motiv care-l determina să ne trateze prevenitor – ceea ce a şi făcut.

Dacă i s-a întâmplat să ne pricinuiască vreo neplăcere, nu era din cauză că ne-ar fi dispreţuit sau ar fi vrut să ne insulte, nici pentru a plăcea altora mai mult decât nouă, ci numai din dorinţa de a fi un singur trup şi un singur duh ne-a hărţuit, pentru a nu fi despărţiţi şi dezbinaţi de schisme”[452].

Ultima clauză reflectă vechea credinţă elenistică potrivit căreia împăraţii trebuie să creeze o armonie în imperiul lor.

Grigorie îl divinizează pe Constanţiu: „De ce aceasta, o, tu, care ai fost cel mai divin dintre regi şi cel mai iubitor de Hristos?”.

Dar, Constanţiu este vinovat de alegerea lui Iulian. O deosebire între cei doi regi, unul bun, altul nelegiuit. „Mă simt îndemnat să-ţi fac reproşuri, ca şi cum tu ai fi aici pentru a mă auzi: dar ştiu că ele nu pot ajunge până la tine, tu, care eşti alături de Dumnezeu, tu care eşti părtaş slavei cereşti şi care nu ne-ai părăsit decât pentru a trece într-o altă împărăţie”[453].

Ca reprezentant al gândirii elenistice, Grigorie se adresează unui guvernator de provincie ca unui reprezentant al împăratului[454].

Este versiunea creştină a axiomei elenistice potrivit căreia conducătorii trebuie să fie asemenea lui

[452] Ibidem, 4, 37, p.137. A se vedea Francis DVORNIK, *Early Cristian and Byzantine Political Philosophy…*, p.684.
[453] GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discours* 4, 34, éd.cit., p.133.
[454] Idem, XVII, *Ad cives Nazianzenos*, 8, 9, PG, col.976; F. DVORNIK, op.cit., pp.685-686.

Dumnezeu, vechiul ideal al *kalokagathia*, recomandat de către Grigorie prin *philantropia* sau *humanitas*[455].

În *Cuvântarea* 4, *Contra lui Iulian*, Grigorie se referă la vechiul principiu potrivit căruia regalitatea şi filosofia trebuiau să se întâlnească: „Nu pentru a pune capăt relelor cetăţii ci pentru a le face să atingă punctul culminant”[456].

În aceeaşi *Cuvântare*, se referă la cultul împăratului în Imperiul creştin, ceea ce constituie o documentaţie evidentă cu privire la politică şi la arte.

„Regula monarhiei – care nu ştiu dacă există la toate naţiunile care au un regim monarhic, dar care este scrupulos respectată la romani – cere ca suveranii să primească omagiul portretelor oficiale.

Nici coroanele, nici diademele, nici strălucirea purpurei, nici numărul lăncierilor, nici mulţimea supuşilor nu sunt îndeajuns pentru a da consistenţă domniei lor. Trebuie pe lângă toate acestea ca oamenii să se prosterneze în faţa lor pentru a le proslăvi măreţia[457]; şi nici măcar nu este destul să se prosterneze în faţa persoanei lor, ci şi în faţa chipului lor sculptat sau pictat pentru ca nimic să nu lipsească din respectul datorat demnităţii lor.

La aceste portrete, un rege adaugă o podoabă, un alt rege, altă podoabă.

Unii fac să fie înfăţişate oraşele cele mai ilustre aducându-i daruri, altul victoriile încununându-i, alţii pe cei mari îngenunchind şi primind însemnele demnităţilor lor, alţii scene de vânătoare şi concursuri de tir, alţii diferite scene înfăţişând barbari învinşi căzuţi la picioarele lor sau fiind executaţi, pentru că lor nu le place doar realitatea a ceea ce-i face mândri. ci vor să o vadă şi reprezentată”[458].

În toate aceste consideraţii, Grigorie nu vede nimic incompatibil cu creştinismul.

El nu ezită să atragă atenţia suveranilor, când Teodosie intră în Constantinopol, marţi 24 noiembrie 380: „Împăraţilor, respectaţi-vă purpura – căci cuvântul vostru va arăta legile chiar şi legiuitorilor. Cunoaşteţi înalta misiune care v-a fost încredinţată şi cât de mare

---

[455] F. DVORNIK, op.cit., p.686.
[456] *Discours* 4, 45, éd.cit., p.147.
[457] În privinţa ritului προσκυνησις sau adoratio vezi A. PIGANIOL, op.cit., p.339, n. 5.
[458] GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discours* 4, 80, ed.cit., pp. 203-205.

este taina care vă priveşte: întreaga lume este în mâinile voastre, o diademă neînsemnată şi o bucată de stofă o stăpânesc. Cele de sus sunt numai ale lui Dumnezeu, cele de jos sunt şi ale voastre.

Fiţi dumnezei pentru supuşii voştri, pentru a folosi o expresie cam îndrăzneaţă. Inima regilor este în mâna lui Dumnezeu, cum ne învaţă Scriptura şi cum credem noi. Aici să se afle puterea voastră, nu în aur nici în oştiri"[459].

Şi continuă, adresându-se celorlalţi demnitari ai imperiului: „Voi, care sunteţi din palat şi staţi în jurul tronului, nu vă înflăcăraţi peste măsură de puterea voastră şi nu faceţi planuri veşnice pentru ceea ce nu este veşnic. Rămâneţi credincioşi împăratului, dar mai înainte de toate lui Dumnezeu, şi din cauza lui celor care au încredere în voi şi de care sunteţi legaţi.

Voi, care sunteţi mândri de originea voastră, înnobilaţi-vă moravurile sau vă voi spune un cuvânt care nu vă va fi pe plac, desigur, dar care va fi nobil: tagma voastră ar fi cea mai nobilă dacă însemnele voastre nu ar purta nume lipsite de nobleţe"[460].

***

Poemele Sfântului Grigorie pot completa imaginea. După ce l-a lăudat pe împărat pentru politica sa religioasă şi refuzul său de a folosi forţa pentru a-i aduce pe arieni la dreapta credinţă, Grigorie ne arată cum a înapoiat Teodosie biserica Sfinţilor Apostoli:

„În această situaţie, suveranul s-a întors pe neaşteptate din Macedonia, după ce a stăvilit cohortele barbare...

Nu era om rău şi dorea păstrarea credinţei în rândul oamenilor simpli, era cu desăvârşire supus Sfintei Treimi, acest nume scump tuturor acelora care au temeiuri solide. La sosire, a fost bucuros să ne vadă, cum am fost şi noi la rândul nostru.

Cât despre cinstirea pe care mi-a arătat-o la prima întrevedere, cuvintele pe care mi le-a adresat şi cele pe

[459] Idem, *Discours* 36, 11, în GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours* 32-37, introduction, texte critique et notes par Claudio MORESCHINI, traduction par Paul GALLAY, SC, 318, Paris, 1985, p.265 şi Claudio MORESCHINI, Introduction..., SC, 318, pp. 40-41.

[460] GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours* 36, 11, ed.cit., p. 267.

care le-a ascultat cu atâta bunăvoinţă, ce rost ar avea să le mai pomenesc?...

La sfârşit, mi-a spus: „Dumnezeu, prin mijlocirea noastră, îţi dăruieşte acest templu, ţie şi lucrărilor tale”[461].

Şi mai semnificativă este opinia sa cu privire la abdicarea sa din scaunul constantinopolitan. Sfântul episcop acceptă intervenţia imperială în interesul ortodoxiei şi pentru pacea Bisericii.

„După aceste evenimente, care a fost atitudinea mea faţă de puterea imperială? Plecat-am oare capul cu smerenie? M-am înclinat, am sărutat cumva mâna principelui? Rostit-am vreun cuvânt de implorare?

Mi-am chemat oare prietenii să intervină pentru mine, căutând oamenii influenţi care mă îndrăgeau cel mai mult? Revărsat-am oare ploaie de aur, acest stăpân atotputernic, în dorinţa de a nu pierde asemenea scaun? Eu am alergat, aşa cum eram, în faţa purpurei împărăteşti şi am spus în faţa numeroşilor martori care urmăreau scena:

„Milostive împărate, vin să cer o favoare atotputerniciei tale...Am ostenit să tot fiu urât de toţi, chiar şi de prietenii mei, pentru că nu pot privi decât către Dumnezeu. Roagă-i să se unească prieteneşte, să arunce armele măcar pentru a fi plăcuţi...

Tu ştii, de altfel, că am fost urcat pe acest scaun în ciuda voinţei mele”. Suveranul a aplaudat public aceste cuvinte, ceilalţi au aplaudat şi ei şi am obţinut hatârul cerut”[462].

În corespondenţa sa[463], îi aflăm concepţia despre relaţiile cu puterea politică. În pofida cultului său pentru unitate şi al omagiului uneori excesiv pe care-l aduce ideii imperiale (şi celor care o întruchipează în chip diferit), Grigorie subliniază foarte limpede deosebirea, chiar opoziţia dintre legile Bisericii şi cele încă nu pe deplin încreştinate ale imperiului, deşi acesta era creştin în mod oficial.

---

[461] Idem, *Poèmes*, vs.I, p.278 et sq., în GREGOIRE DE NAZIANZ, *Poèmes et Lettres*, choisis et traduits avec introduction et notes par Paul GALLAY, Lyon-Paris, 1941, pp.83-84; A se vedea PG 37, col.1117.

[462] GREGOIRE DE NAZIANZ, *Poèmes*, vs. I, p.871 sq., trad.cit., pp.113-114.

[463] Corespondenţa Sfântului Grigorie de Nazianz prezintă un mare interes istoric. Vezi: M. GUINET, *Les procédés épistolaires de Saint Grégoire de Nazianz comparés à ceux de ses contemporains, thèse complémentaire*, Paris, 1911; P. GALLAY, *Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze en sa correspondance*, Paris, Monnier, 1933; M. HAUSER-MEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn, 1960.

Este de altfel posibil ca această deosebire să fie facilitată de faptul că imperiul este roman iar creştinul nostru grec, dar în primul rând este o problemă de principiu[464].

Grigorie se afla în corespondenţă cu multe persoane care primiseră funcţii publice[465].

El scrie guvernatorilor de provincii, rugându-i să vegheze asupra dreptăţii şi cinstei în misiunea lor.

Printre corespondenţii săi figura Paladios, magistrat la curtea lui Teodosie, *comes sacrarum largitionum* (adică ministru de Finanţe) în iulie 381[466] şi *magister officiorum* între 30 noiembrie 381 şi 16 septembrie 384[467], căruia i-a adresat *Scrisorile* CIII, CX, CLXX, între 382 şi 383. După retragerea sa, Grigorie îi trimite pe unul din preoţii săi cu o scrisoare de recomandare[468].

Olympios, guvernator al provinciei este cunoscut doar prin scrisorile Sfântului Grigorie. La începutul lui 372, Capadocia era împărţită în *Prima* şi a *Doua* Capadocie. Sfinţirea lui Grigorie ca episcop de Sasima a fost o consecinţă a acestei situaţii. E. Honigmann a arătat că, începând probabil din 379 şi până la sfârşitul lui 382[469] Capadocia a fost din nou unificată.

Olympios a fost guvernatorul Capadociei, unificată momentan, cel puţin din 381, dacă nu chiar din 380 sau chiar 379.

Corespondenţa lui Grigorie cu Olympios cuprinde scrisorile CIV, CV, CVI, CXXV, CXXVI, CXXXI, CXL, CXLI, CXLII, CXLIII, CXLIV, CXLVI, CLIV.

Grigorie îi recomandă mai multe persoane, printre care şi un nepot care cerea să fie eliberat din funcţia pe care o avea. Îl îndeamnă să ia măsuri severe împotriva ereticilor apolinarişti care îndrăzniseră să hirotonească ilegal un episcop. Intervine mai ales pentru a scăpa oraşul Nazianz de o pedeapsă – nu se ştie prea bine în ce consta, probabil pierderea statutului de cetate – ca pedeapsă pentru o revoltă.

---

[464] Jean PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianz Théologien*, Thèse pour le doctorat en Théologie, Paris, 1952, p.429.

[465] Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, Paris, 1995, pp.250-256.

[466] cf. CTh, IV, 13, 8 et X, 24, 2.

[467] Ibidem, X, 24, 3; VI, 27, 4; VII, 8, 3.

[468] La Lettre 170.

[469] E HONIGMANN, *Trois Mémoires posthumes d'Histoire et de Géographie de l'Orient chrétien*, Bruxelles, 1961, 1, Les Conciles de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XIV titres”, p. 28-32.

Aceste treisprezece scrisori ilustrează unul dintre aspectele funcţiei episcopale: episcopul este apărătorul firesc al tuturor celor care se află sub jurisdicţia sa şi, în această calitate, intervine deseori pe lângă autorităţile statului atât în favoarea unor indivizi cât şi a unor colectivităţi[470].

Scrisorile de recomandare, foarte măiestrit alcătuite, au putut servi drept model şi au cunoscut o largă răspândire în cursul următoarelor secole[471].

Modarius, *magister militum* în timpul lui Teodosie I, got de origine, a primit scrisorile CXXXVI şi CXXXVII, între 381 şi vara lui 383.

Grigorie le cere celor trei generali, Flavius Saturninus, Victor, un ortodox, şi Modarius să vegheze îndeaproape asupra sinodului care urma să se întrunească în cursul anului 382, în continuarea celui din 381.

Grigorie nu încetează de a interveni din culise în desfăşurarea acestuia, adresându-se în acest scop generalilor, pentru a se putea baza pe poliţie în supravegherea lucrărilor. Desigur, el nu sugerează nimic în acest sens şi în general nimic precis în aceste scrisori, dar putea el oare să ignore instrumentele puterii?...

Regăsim un alt guvernator al celei de-a doua Capadocii, Asterios, devenit guvernator după divizarea Capadociei la sfârşitul anului 382.

El fusese fără îndoială asesorul lui Olympios pe vremea când nu era decât o singură provincie a Capadociei. Lui îi sunt adresate scrisorile CXLVII, CXLVIII, CL, CLV, CLVI. Grigorie îl îmbărbătează: „Întinde mâna celor zdrobiţi, pentru ca şi Dumnezeu să ţi-o întindă pe a Sa, de care ai nevoie ca om.

Foloseşte-te de relaţiile tale de prietenie, de întreaga ta prudenţă cu ajutorul lui Dumnezeu pentru cauza noastră”[472].

Iar când Asterios îşi părăseşte postul de guvernator al Capadociei, Grigorie îi trimite o scrisoare arătându-i întreaga sa consideraţie: „Am primit de la tine cinste şi mărire, prin prezenţa ta la putere, am fost copleşiţi de binefacerile tale, pe care nu le-am uitat şi nu le vom uita,

[470] Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze...*, p.250.
[471] Ibidem, pp. 250-251.
[472] GREGOIRE DE NAZIANZ, *Lettres*, CXLVIII, 4-5, în GREGOIRE DE NAZIANZ, *Lettres*, t. II texte établi et traduit par Paul GALLAY, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 40.

mai curând ne-am uita pe noi înşine!”[473]. Ceea ce caracterizează relaţiile dintre Biserică şi Stat în viziunea Sfântului Grigorie de Nazianz este simfonia.

Flavius Saturninus, consul din 383[474], era şi el în corespondenţă cu Grigorie.

Destinatarul *Scrisorii* 96, Flavius Hypatius, era un alt personaj de mare anvergură. Acest grec din Salonic fusese prefectul Romei când, în 381, a venit la Constantinopol cu Teodosie şi a făcut cunoştinţă cu episcopul acestei cetăţi. Întors în Apus, avea să ajungă prefect al pretoriului Italiei şi Iliriei şi, supremă onoare, consul[475].

Guvernatorul Grigorie[476], judecătorul Hecebolius[477], Nemesius, guvernatorul Capadociei[478], Africanus[479], guvernator al Capadociei sau vicar al Pontului, Helebichos[480], *comes et magister utriusque militiae per Orientem* din 383 până după 400; Aburgios[481], prefect al pretoriului Orientului în 378, s-au aflat şi ei în corespondenţă cu Sfântul Grigorie.

Sophronius[482], originar din Cezareea Capadociei, notar în 365 şi apoi prefect al Constantinopolului, era şi el în corespondenţă cu Grigorie. Acesta i-l recomandă pe nepotul său, Nicobul, pe vărul său Amfilohie, încă avocat. şi pe fiul unui retor, un anume Amazonios.

Îi cere ajutorul în procesele provocate de succesiunea lui Chesarie, iar Sfântul Vasile intervine la rândul său, la acelaşi Sofronius, în favoarea familiei lui Grigorie[483].

Postumianos era şi el un apusean. A primit *Scrisoarea* CLXXIII.

După ce îndeplinise sarcini importante dar neprecizate, în 383 era prefect al pretoriului Orientului. Grigorie aprecia la acest creştin dubla sa cultură, greacă şi latină[484].

---

[473] Ibidem, CLV, 3, éd.cit., p.47.
[474] Lui Flavius Saturninos îi trimite o scrisoare CLXXXI, ed.cit., pp.70-71.
[475] Jean BERNARDI, Saint Grégoire de Nazianz..., p.253.
[476] La Lettre CXCV, p.85.
[477] La Lettre CXCVI, p.86.
[478] La Lettre CXCVIII, CXCIX, CC, CCI, pp.90-93.
[479] La Lettre CCXXIV, p.117.
[480] La Lettre CCXXV, p.118.
[481] cf. Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianz...*, pp.251-252.
[482] *Scrisorile* XXI, XXII, XXIX, éd. cit., t.I, pp. 29-31; CXXXV, éd.cit., pp.23-24. Il a reçu sept lettres.
[483] cf. Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianz...*, p.251.
[484] Ibidem, p. 252.

Înalţii funcţionari şi oameni de stat ocupă un loc de seamă între corespondenţii episcopului nostru, fiind vorba de persoane cu responsabilităţi mai mari decât cele ale unui guvernator de provincie.

Prima mărturie cu privire la corespondenţa sa se găseşte în *Scrisoarea* LXXVIII, scrisă curând după Paştile anului 379, în care episcopul imploră un magistrat roman, Theoctecnos, să dea dovadă de clemenţă chiar şi în reprimarea abuzurilor ereticilor:

„Şi nu te lăsa amăgit de un raţionament greşit, cum că nu ar fi nici o vină în a urmări legitim în justiţie sau a da pe mâna legii pe cel care nu s-a supus legilor. Există legile romane, dar există şi legile noastre. Ei bine, cele dintâi sunt lipsite de măsură, crude, şi merg până la vărsarea de sânge; în timp ce noi avem legi indulgente (φιλαντρωποι), bune şi care nu îngăduie să ne mâniem împotriva celor vinovaţi”[485].

În *Scrisoarea* LXXIX, scrisă după începutul anului 374, Grigorie conjură o matroană creştină, Simplicia, să nu abuzeze de legi pentru a reveni, după moartea lui Vasile, asupra unei decizii pe care defunctul o obţinuse de la ea: era vorba de eliberarea unui sclav fără consimţământul stăpânei!

„Nu dispreţui legile noastre, nu te refugia către cele dinafară, nu contesta ci iartă-ne dacă am acţionat cu prea multă simplitate din cauza libertăţii de care se bucură milostenia, şi fii bună şi acceptă mai curând o înfrângere glorioasă decât să dobândeşti o victorie nevrednică, înfruntând Duhul”[486].

Atitudine nuanţată, dar fermă, din partea Bisericii.

Cele două *Scrisori* CLXII-CLXIII către Theodor, episcopul Tyanei, sunt printre cele mai remarcabile. Prima, scrisă către 382-383, cuprinde o expunere de ansamblu, succintă dar foarte sugestivă, a teoriei celor două puteri:

„Ceea ce preacinstiţii episcopi au scris sfinţiei tale, consideră că ţi-am scris şi eu: întinde mâna, rogu-te, acestor nobile femei şi nu le lăsa pradă tiraniei şi oprimării puterii acestui om împotriva căruia au venit să se plângă”[487].

[485] Saint GREGOIRE DE NAZIANZ, *Lettres*, LXXXVIII, 6, ed. Paul GALLAY, Paris, 1964, p.99.
[486] Ibidem, LXXXIX, 13, éd.cit., p.102.
[487] Ibidem, CLXII, 1, ed.cit., t.II, p.51.

„Într-adevăr, amândoi suntem răspunzători de contestatari. Şi există temerea ca adevărul să nu fie denaturat de argumente speciale”[488]. În ciuda stării sale de sănătate, Sfântul Grigorie a intervenit cu multă energie în conflict.

Cea de-a doua scrisoare ne oferă explicaţia concretă. *Scrisoarea,* CLXIII, scrisă aceluiaşi Theodor, episcop al Tyanei, la o dată incertă, se referă la o problemă în materie de jurământ.

Scrisoarea CLXXXV, scrisă lui Nectarie, la sfârşitul lui 383 sau începutul lui 384, risipeşte orice teamă de a-l vedea pe episcopul Constantinopolului opunându-se ca diferendul în care era implicat episcopul Bosporius[489], unul dintre prietenii săi, să fie supus unui tribunal laic:

„Contestaţia cu privire la dioceze o vei rezolva chiar tu, sunt sigur, mulţumită harului Duhului care sălăşluieşte în tine, şi potrivit canoanelor. Dar sfinţia ta să nu accepte ca treburile noastre să sufere necinstea de a fi judecate de aceste tribunale seculare.

Într-adevăr, chiar dacă judecătorii acestor tribunale sunt creştini – cum sunt de fapt, prin mila lui Dumnezeu – ce este oare comun între sabie şi Duhul?”[490]. Nu este de mirare că multe din aceste scrisori se află la originea legislaţiei civile a imperiului bizantin şi câteva dintre ele sunt considerate drept canonice de către Biserica răsăriteană.

---

[488] Ibidem, CLXII, 4, éd.cit., p.52.

[489] Scrisorile LXXXIX, CXXXVIII, CLIII.

[490] GREGOIRE DE NAZIANZ, Lettre CLXXXV, 3-4, ed.cit., p.76.

d. Sfântul Grigorie de Nyssa

Grigorie de Nyssa era urmaşul lui Eusebiu. Dar în subiectul care ne interesează, avem puţine lucruri, cu excepţia unui pasaj din Cuvântarea funebră la moartea împărătesei Pulheria[491].

De asemenea, în a doua cuvântare, dedicată împărătesei Flaccila, ne arată cum merg în paralel împărăţia cerească cu cea pământească[492].

În tratatul său despre *Crearea omului,* Grigorie de Nyssa face o aluzie la cultul imaginii imperiale: „După obicei, autorii portretelor principilor, pe lângă reprezentarea trăsăturilor, exprimă demnitatea regală prin veşminte de purpură şi în faţa acestei imagini, se obişnuieşte a se spune: „regele”.

Astfel, firea omenească, creată pentru a stăpâni lumea, în virtutea asemănării sale cu Împăratul Universal, a fost făcută ca o imagine vie care participă la arhetip prin demnitate şi prin nume: purpura nu o înconjoară, un sceptru sau o diademă nu semnifică demnitatea sa (arhetipul nici nu are); dar în loc de purpură, ea este înveşmântată în virtute, cel mai împărătesc dintre veşminte, în loc de sceptru, se sprijină pe fericita nemurire, în loc de diademă regală, poartă cununa dreptăţii astfel încât totul în ea îi manifestă demnitatea regală, prin desăvârşita sa asemănare cu frumuseţea arhetipului”[493].

Grigorie de Nyssa compară adeseori cele două împărăţii, cea de sus şi cea de aici[494].

Supunerea omului la propriile sale vicii reprezintă pentru Grigorie manifestarea tiraniei uzurpării puterii imperiale[495].

---

[491] GREGOIRE DE NYSSE, *Oratio consolatoria in funere Pulcheriae,* PG 46, col.865D.

[492] Idem, *Oration funebris de Flaccila Imperatrice,* PG 46, col.889.

[493] Idem, *La Création de l’homme,* IV, introduction et traduction de Jean LAPLACE, S.J., notes de Jean DANIELOU, S.J., SC 6, Lyon, 1943, p.95.

[494] GRIGORIE DE NYSSA, *De oratione Dominica*, Or. III, PG 44, col.45. A se vedea F. DVORNIK, op.cit., p. 690.

[495] Idem, *De oratione Dominica*, loc. cit., et Adversus Macedonia 17, PG 45, col.1321.

Această convingere monarhică i-o datorează lui Filon din Alexandria, pe care îl urmăreşte cu interes pentru personajul lui Moise[496].

[496] Idem, In psalmos, 7, PG 44, col.457C; In laudem fratris Basilii, PG 46, col.808D.

e. Sfântul Ioan Gură de Aur

Atitudinea lui Ioan Gură de Aur (344-407) faţă de puterea politică, faţă de statul roman, a fost determinată de condiţii speciale.

Francis Dvornik consideră că concepţia sa faţă de putere depinde de filosofia stoică[497].

Doctrina sa politică nu este o doctrină sistematică, dar putem găsi urme ale unei astfel de doctrine pornind de la operele sale. Această poziţie politică care se desprinde depinde de stadiul relaţiilor dintre Sfântul Ioan şi puterea de atunci[498].

Omilia 23 este un tratat dens şi strălucit de gândire politică creştină. Hrisostom face clar distincţia între putere, care este divină, şi funcţie, care este de sorginte omenească.

Pentru a arăta că aceasta este valabil pentru toţi, chiar şi pentru preoţi şi monahi, nu numai pentru laici, a subliniat-o încă de la început, spunând: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri".

Fie că este vorba de un apostol, de un evanghelist, de un prooroc, nu are importanţă, ascultarea nu dăunează cu nimic demnităţii. Nu se spune: „Tot sufletul să asculte", ci: „să se supună".

Prima raţiune în favoarea acestei recomandări, raţiune întemeiată de altfel pe credinţă, este faptul că Dumnezeu a poruncit aşa: „nu este stăpânire decât de la Dumnezeu".

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă oare că orice monarh şi-a primit puterea de la Domnul? Nu aceasta vrea să spună Apostolul: nu este vorba de cutare sau cutare suveran, ci de suveranitatea însăşi. Dacă există suveranităţi, dacă unii poruncesc iar alţii ascultă, dacă

---

[497] Francis DVORNIK, *Early christian and Byzantine political philosophy. Origins and Background*, 2, 1966, pp.692-699; Michael AZKOUL, *Sacerdotium et Imperium: The Constantin renovatio according to the greek Fathers*, p.453.

[498] A se vedea pentru concepţia sa politică: J.Ch. BAUR, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2, Munich, 1930, pp.12-20; Kenneth Meyer SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. Especially as shown in addresses to the Emperor*, New York, 1941; S. VEROSTA, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz, 1960; Francis DVORNIK, op.cit.; Michael AZKOUL, op.cit.

destinele popoarelor nu sunt lăsate în voia întâmplării, dacă popoarele înseşi nu se aseamănă valurilor pe care vântul le împinge de colo colo, această ordine a lucrurilor are ca autor înţelepciunea dumnezeiască”[499].

Hrisostom este primul teolog care descoperă originea autorităţii politice într-o convenţie între oameni: „dacă încă de la începuturi s-a hotărât că magistraţii vor fi întreţinuţi din banii publici, aceasta este pentru că ei îşi neglijează propriile treburi pentru a se ocupa de treburile tuturor, şi îşi dedică tot timpul liber măsurilor necesare pentru apărarea intereselor şi siguranţei noastre”[500].

Putem descoperi indicii ale respectului faţă de împărat. S-au folosit titluri imperiale ca: *triumphator, augustus* şi *autocrator*[501].

Poziţia sa centrală în Hipodrom arată o superioritate faţă de popor[502].

Şi apoi, doar împăratul are dreptul de a se înveşmânta în purpură şi de a-şi pune diadema pe frunte, drept pe care nu-l împarte cu nimeni altcineva[503].

Opinia sa cu privire la toleranţa faţă de păgâni arată că „nimeni nu s-a luptat cu el, căci nici nu este îngăduit creştinilor să folosească violenţa sau constrângerea pentru a aluneca în greşeală, ci trebuie să lucreze pentru mântuirea oamenilor prin puterea convingerii, prin raţiune şi blândeţe.

Iată de ce nici unul din împăraţii care au îmbrăţişat religia lui Hristos nu a dat împotriva voastră vreun decret asemenea celor pe care adoratorii demonilor le imaginaseră împotriva noastră”[504].

Şi din nou, în Omilia Sfântului Drosis: „De la venirea lui Hristos, sunt împăraţi necredincioşi şi împăraţi credincioşi.

Ori, majoritatea celor dintâi i-au pus pe slujitorii lui Hristos în faţa temniţelor şi a rugurilor... Cât priveşte

---

[499] Homélie XXIII, 1, în Saint Jean CHRYSOSTOME, *Oeuvres complètes*, trad. par l’Abbé J. BAREILLE, t.XIII, Paris, 1871, pp.197-198.
[500] Ibidem, 2, p.202. A se vedea QUASTEN, III, p.622.
[501] *De Anna*, Sermo, I, PG 54, col.640.
[502] *In cap.I Genesis*, Hom.V, PG 57, col.54.
[503] *Contre Anomoeos*, Hom.XII, PG 48, col.809; trad. BARAILLE, t.II, Paris, 1866, p.302.
[504] *Liber in Sanctum Babylam*, PG 50, col.537; Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, 13, introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. SCHATKIN, Ph.D., TH.D., avec la collaboration de Cécile BLANC et Bernard GRILLET, în SC 362, pp.107-108.

împăraţii credincioşi, nici unul nu a folosit vreodată pedepsele şi caznele împotriva vreunui necredincios pentru a-l constrânge să se lepede de greşeală. Şi cu toate acestea, greşeala piere şi se risipeşte de la sine, dovadă admirabilă atât a puterii adevărului cât şi a slăbiciunii minciunii"[505].

În ceea ce priveşte relaţiile dintre Biserică şi stat, Hrisostom vorbeşte despre ascendentul pe care puterea spirituală o are asupra puterii temporale.

„Sunt două feluri de puteri, afirmă Părintele: una care ţine la respect cetăţile şi popoarele, constituind astfel viaţa politică, şi în legătură cu aceasta Apostolul spune: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu" (Rom. 13, 1).

Al doilea fel de stăpânire este cea pe care şi-o exercită asupra sa omul cu dreaptă socotinţă, şi Pavel face aluzie la aceasta când spune: „Voieşti, deci, să nu-ţi fie frică de stăpânire, fă binele" (Ibid., 3).

El desemnează prin aceasta pe omul care are se stăpâneşte pe sine. Mai este şi un alt fel de stăpânire care se ridică mai presus de stăpânirea politică. Care este aceasta? Cea care domneşte în Biserică, şi tot Pavel pomeneşte despre ea: „Ascultaţi pe mai marii voştri şi supuneţi-vă lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă" (Evr. 13, 17).

Această autoritate se ridică mai presus de autoritatea civilă aşa cum cerul se înalţă deasupra pământului, ba chiar şi mai mult. În primul rând, ea nu caută anume să răzbune păcatele săvârşite, ci mai ales să le prevină, iar când răul a fost făcut, caută să-l şteargă mai curând decât să-l distrugă pe făptaş...

Oamenii care administrează puterea despre care vorbim acum sunt mai presus nu numai de prefecţi ci de toţi aceia a căror frunte este împodobită cu diadema, deoarece ei îşi modelează semenul pentru o soartă mai bună. Dar şi când aspiri la stăpânire, fie ea politică fie religioasă, pentru a o exercita cu cinste trebuie să începi prin a te stăpâni pe tine însuţi, prin a te supune cu multă grijă acestor două feluri de legi...

Conducătorii politici, la rândul lor, sunt mult mai prejos decât superiorii religioşi, pentru motivul că imperiul se impune, în timp ce al nostru este acceptat de

[505] *In S. Drosidem martyrem*, 2, PG 50, col.686 şi traducerea lui BAREILLE, t.IV, Paris, 1866, p.455; Homélie XXIII, 2, 3, pp. 201-203.

bună voie; puterea aici se acordă cu firea. Acolo totul se face din teamă şi nevoie, aici lucrarea depinde de liberul arbitru şi de o convingere spontană.

Nu este singurul motiv pentru care unul din aceste imperii este superior celuilalt; în ce ne priveşte, nu este vorba doar de un imperiu, ci într-un anumit fel este vorba de paternitate: conducătorul acţionează cu blândeţea unui tată, poruncind binele, îl impune prin convingere. Principele spune: dacă săvârşeşti adulter, vei primi pedeapsa cu moartea.

Dumnezeiescul nostru Învăţător spune: o privire păcătoasă te va face să meriţi cea mai aspră pedeapsă. Noi ne supunem unui tribunal de temut, care supune şi sufletul legilor sale, în acelaşi timp cu trupul. Superioritatea sufletului în comparaţie cu trupul arată deci superioritatea acestui imperiu"[506].

Din nou, Hrisostom reafirmă, în O*milii la Osea*, că „într-adevăr, partea regelui este de a administra cele pământeşti, în timp ce drepturile preotului sunt acolo sus. Tot ceea ce veţi dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în cer. Regelui îi sunt încredinţate cele de jos, mie cele cereşti. Şi când spun mie, spun preotului"[507]...

„Regelui îi sunt încredinţate trupurile, preotului sufletele; regele şterge datoriile, preotul şterge păcatele... Primul dispune de arme văzute, celălalt de arme duhovniceşti; primul se luptă cu barbarii, eu mă lupt cu demonii. Şi puterea aceasta este mai mare. Iată de ce regele pleacă capul sub mâinile preotului, şi pretutindeni în Vechiul Testament preoţii îi ung pe regi"[508].

Iată de ce preotul „este şi el principe, şi de un rang mai înalt decât împăratul. Căci legile divine i-au pus în mâini creştetul regal; iar când trebuie cerut ajutorul cerului, împăratul este cel care se adresează preotului, nu preotul împăratului"[509].

Aceleaşi convingeri sunt exprimate în tratatul său *Despre preoţie*: „celor care locuiesc pe pământ li s-a încredinţat sarcina de a administra cele cereşti şi au primit

---

[506] In *Epist. II Cor*., Hom.XV, PG 61, col.507 seq.; şi traducerea lui BAREILLE, t.17, Paris, 1872, pp.512-515.
[507] *In Oziam, Vidi Dominum,* Hom.IV, PG 56, col.126; Jean CHRYSOSTOME, *Homélies sur Ozias* (In illud, Vidi Dominum), IV, 4, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean DUMORTIER, SC, 277, p.163.
[508] Ibidem, IV, 4, p.165.
[509] *Ad populum Antioch.*, Hom. III, 2, PG 49, col.50; Jean CHRYSOSTOME, *Oeuvres Complètes. Homélies sur les Statues*, III, 2, traduites sur la direction de M. JEANNIN, t.III, Paris, 1864, p. 558.

o putere pe care Dumnezeu nu a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor...mai-marii acestei lumi au puterea de a pune în lanţuri doar trupurile, în timp ce această legătură priveşte sufletele şi trece prin cer, şi tot ceea ce preoţii fac aici, Dumnezeu primeşte acolo sus...dar cel care a primit de la Dumnezeu o putere superioară, în măsura în care cerul este mai presus de pământ şi sufletul de trup, pare a fi primit o cinstire atât de neînsemnată în ochii unora încât ajung, atunci când li s-a încredinţat această putere, chiar să dispreţuiască darul!”[510].

Sfântul Ioan Hrisostom a luat atitudine, la începutul carierei sale preoţeşti, în timpul revoltei declanşate în Antiohia în 387.

Teodosie, pentru a putea plăti marile festivităţi pe care le plănuia dar poate şi pentru a acoperi marile cheltuieli ale războiului cu goţii, se hotărâse să impună un nou impozit. Provinciile cârteau şi plăteau dar în câteva oraşe cârtelile s-au transformat în revoltă. Alexandria s-a lăsat antrenată, se vorbea de o rupere a relaţiilor cu Constantinopolul şi de a da Egiptul pe mâna lui Maxim. În metropola Siriei, aceleaşi cauze au provocat aceleaşi efecte.

La 26 februarie, guvernatorul a convocat senatul şi a citit edictul sosit în ajun. Nici nu a terminat bine de citit că senatorii s-au ridicat, au protestat, au călcat în picioare însemnele funcţiei lor, apoi s-au răspândit prin oraş strigând că totul este pierdut, că s-a sfârşit cu Antiohia, că împăratul pretinde o sumă pe care, nici dacă şi-ar vinde toate bunurile şi s-ar vinde şi pe ei, cetăţenii nu ar putea-o plăti niciodată.

Poporul ia foc şi în timp ce înţelepţii aleargă la episcop pentru a-l ruga să intervină pe lângă împărat, mulţimea după ce a distrus termele, s-a dezlănţuit împotriva palatului senatului unde guvernatorul, care mai era acolo, tremura pentru viaţa sa. Statuile împăratului şi ale familiei imperiale sunt răsturnate şi zdrobite.

Teodosie a fost atât de mâniat de cele petrecute, încât s-a gândit să distrugă oraşul în întregime[511]. Curierii

[510] Jean CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce,* III, 5, 10-34, ed. SC 272, pp.149-151.

[511] *Omiliile I-XXI* ale Sfântului Ioan Gură de Aur şi *Discursurile* XIX-XXII. A se vedea R. BROWNING, *The riot of A.D. 387 in Antioch: the role of the theatrical claques in the Later Empire*, în JRS XLII, 1952, 13; P. PETIT, *Libanius et la vie municipale...*, p. 234; G. DOWNEY, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton, 1961, p.426; A. PIGANIOL, op.cit., p. 274.

trimişi la împărat alergau unul după altul, astfel că şi bătrânul Flavian a pornit la drum spre Constantinopol pentru a implora mila împăratului.

În aceste momente, când poporul ezita între speranţă şi teamă, Hrisostom a rostit omiliile *Despre statui*[512], care ne fac să retrăim acele zile de teroare, marcate de numeroase execuţii.

El îşi foloseşte întreaga putere pentru a mângâia şi a îmbărbăta mulţimea care umple bisericile, folosindu-se însă de acest prilej pentru a îndrepta păcatele şi nelegiuirile care atrăgeau mânia dumnezeiască asupra ei. În cuvântarea finală, din duminica Paştilor, le-a putut da vestea că strădaniile episcopului Flavian au fost încununate de succes şi împăratul îi ierta pe deplin.

În acele zile Hrisostom s-a arătat un îndrumător adevărat pentru credincioşi. „Chiar dacă împăratul nu s-a fi mâniat împotriva noastră, chiar dacă nu s-ar fi gândit să ne pedepsească, spuneţi, am fi putut noi îndura ruşinea de a fi fost atât de criminali?

O cetate atât de mare, capitala întregului Orient, se află pe punctul de a fi ştearsă de pe faţa pământului. Cea care avea atâţia fii, i-a pierdut deodată şi nimeni nu-i vine în ajutor. L-am jignit pe cel care nu are seamăn aici pe pământ, căci împăratul este capul şi conducătorul tuturor oamenilor de pe pământ. Să alergăm aşadar la Cel care domneşte în cer şi să-I implorăm ajutorul, căci fără ajutor de sus, nu există îndreptare pentru greşelile noastre”[513].

Împăratul i-a acordat episcopului Flavian iertarea cerută căci nimeni nu era mai potrivit decât el pentru a fi mijlocitor: pe lângă autoritatea ministeriului său şi a virtuţilor sale, Teodosie îi arăta o deosebită stimă:

„Cât despre principe, evenimentul a dat tot atât de puţină strălucire persoanei sale ca şi sclipirea diademei...Mai întâi, a dovedit că acordă preoţilor lui Dumnezeu ceea ce ar fi refuzat oricui altcineva, apoi, înăbuşindu-şi orice resentiment, ne-a dăruit neîntârziat iertarea după care suspinam”[514].

„Mai mult, Dumnezeu a voit să fie un privilegiu al firii noastre. Firea sau alegerea sunt cele care conferă puterea. Firea a dăruit leului putere asupra patrupedelor,

---

[512] QUASTEN III, pp.640-641. A se vedea J.M. LEROUX, Saint Jean Chrysostome, *Les Homélies sur les Statues*, în Studia Patristica, III, Berlin, 1961, pp.233-239.

[513] Jean CHRYSOSTOME, *Hom.* II, 2, trad. BAREILLE, t.II, p.547.

[514] Ibidem, XXI, 2, trad.cit., t. III, p. 123.

vulturului asupra păsărilor, împăratul deţine puterea prin alegere. Într-adevăr, nu prin fire porunceşte el semenilor săi, şi de aici vine şi faptul că deseori imperiul îi este răpit. Căci aceasta este soarta lucrurilor care nu sunt în firea noastră, să se schimb şi să decadă"[515].

***

Pentru Ioan Hrisostom, împăratul creştin ideal este Teodosie: „Noi datorăm de altfel multe preafericitului Teodosie, nu pentru că este împărat, ci pentru evlavia sa, nu pentru că este înveşmântat în purpură, ci pentru că l-a avut pe Hristos drept veşmânt nestricăcios, pentru că a purtat armura dreptăţii, încălţările care croiesc drum Evangheliei păcii, sabia Duhului, scutul credinţei, coiful mântuirii.

Cu aceste arme a înfrânt doi tirani: pe primul şi pe ultimul. Pe unul cu uşurinţă şi fără vărsare de sânge, armata neavând de plătit tributul nici unei pierderi pentru trofeul pe care el l-a dobândit; pe celălalt l-a învins singur, în cursul bătăliei...

Spre deosebire de alţi suverani, el nu datorează câtuşi de puţin armatei izbânda sa, ci doar lui îi revine cinstea, căci se datorează doar credinţei lui. Iată de ce îl proclamăm preafericit..."[516].

---

[515] Jean CHRYSOSTOME, Homélies sur les Statues, VII, 2, trad. sous la direction de M. JEANIN, t.3, Paris, 1864, p.21.

[516] Adversus Catharos, Hom. VI, PG 63, col.491 sqv.; Jean CHRYSOSTOME, Hom.VI, trad. BAREILLE; t.VIII, Paris, 1873, p.517. A se vedea Ecloga de imperio, Hom.XXI, PG, col.695.

Ambrozie împotriva lui Teodosie

Ambrozie vede în Teodosie principele creştin care l-a înfrânt pe Maxim şi a contribuit la convertirea lui Valentinian, răzbunând atât moartea lui Graţian, cât şi necazurile pe care le-a îndurat Biserica.

Poate la rugămintea episcopului, învingătorul a graţiat numeroşi partizani ai lui Maxim, condamnaţi la pedeapsa capitală, la închisoare, la exil sau doar la o amendă[517].

O nouă eră de pace desăvârşită şi fericită se deschidea oare pentru Biserică şi pentru cel care îi era reprezentantul?

Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, trebuie să constatăm că evlaviosul Teodosie, încă şi mai puţin decât Graţian sau Valentinian II, nişte adolescenţi, nu poate fi privit ca un slujitor docil al Bisericii. Acest excelent organizator, care a ştiut să înglobeze fără prea multe lupte spinoasa chestiune gotică, nu poate să fi fost principele moale si nehotărât, slab si superstitios, simplă unealtă în mâna episcopilor, asa cum ne este înfătisat uneori[518].

Ceea ce doreste pe plan religios, este triumful Bisericii, pentru că este cu adevărat dreptcredincios, si pentru că în ochii săi pacea Bisericii comportă unitatea ecleziastică, dar nu se observă să fi fost, înainte de sosirea sa în Apus, îndrumat către acest sistem de vreo influenţă episcopală.

Respectuos faţă de Biserică, doreşte să fie respectat de aceasta. În metropolele răsăritene, a găsit mulţi colaboratori de bună credinţă, care n-au ridicat niciodată pretenţii absurde, şi au făcut deseori apel la arbitrajul şi la intervenţia sa. Iar el este într-adevăr cel care le-a redat bisericile, acaparate de arieni.

În fruntea Bisericii răsăritene, Nectarie, bătrânul senator ajuns episcop, se arăta ponderat şi destul de lipsit de iniţiativă, ceea ce convenea conducerii imperiale care,

[517] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise…*, p.197.
[518] Otto SEECK, *Geschichtedes Untergangs...*, t. V, pp. 217-221; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.201, n. 20. E STEIN, op.cit., pp. 227-298.

nici în timpul lui Teodosie ca de altfel nici altădată, nu dorea să slăbească frâiele puterii.

Teodosie nu a avut niciodată mari dificultăţi cu episcopii săi. Aceasta nu înseamnă însă că odată cu el s-ar fi risipit orice sursă de conflict: acest pacificator al imperiului, puţin războinic din fire, om al ordinii înainte de toate, nu avea docilitatea unui Graţian sau a tânărului Valentinian, influenţat de anturajul său. El este un creştin adevărat, dar nu vrea să sacrifice ceea ce consideră a fi interesul statului[519].

O anecdotă, a cărei autenticitate nu este indiscutabilă, dar căreia îi putem acorda crezare, ni-i înfăţişează pe episcop şi pe impărat, faţă-n faţă, încă de la prima lor întâlnire.

Teodosie intrase în inima bisericii pentru a asista la Sfânta Jertfă sau pentru a primi Sfânta Împărtăşanie, după obiceiul constantinopolitan, când episcopul a intervenit, şi, potrivit desigur obiceiului milanez, i-a indicat un loc în primul rând de credincioşi. Teodosie s-a supus, dar poate, nu chiar cu smerenia pe care i-o atribuie istoricii bizantini[520].

De altfel, avusese, deja de la distanţă, contacte cu Ambrozie, dar acestea nu fuseseră prea bune. În noile sale provincii din Apus, episcopul Mediolanumului Ambrozie era singurul care jucase efectiv rolul de conducător al episcopatului italo-iliric, şi această întâietate, care avusese ecou pe plan politic în timpul împăraţilor precedenţi, nu se datora decât puternicei personalităţi a acestuia.

Ne amintim corespondenţa care, cu sapte ani mai înainte, se purtase între ei în legătură cu scaunele episcopale ale Antiohiei şi Constantinopolului. Ambrozie a avut atunci un eşec când a solicitat un Sinod general la Alexandria şi la Roma.

De altfel, în scrierea *Fidei* putem ghici profundul antagonism care opunea pretenţiile episcopului milanez concepţiilor ecleziastice ale lui Teodosie. Dar lucrurile au evoluat în cursul anilor următori.

---

519 J.R. PALANQUE în FLICHE-MARTIN, III, p.510.

520 SOZOMENE, HE VII, 25 et THEODORET, HE V, 17-18. A se vedea şi J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.203; V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Les Actes des Patriarches. Fasc.I, Les Regestes de 381 à 715, „Institut Français d'études Byzantines", Paris, 1972, p.12.

Conflictul între cei doi avea să dureze doi ani, cu două episoade deosebit de faimoase: afacerea Callinicon şi afacerea Tesalonic, în legătură cu care episcopul şi-a asumat rolul proorocilor din Vechiul Testament, denuntând, în numele Domnului, greşelile suveranului[521].

[521] J.R. PALANQUE, în FLICHE-MARTIN III, p.510.

I. Afacerea Callinicon

Originile acestei afaceri[522] sunt bine cunoscute şi au fost deseori relatate. Callinicon[523], oraş întemeiat de Seleucos II (246-225 î.Hr.), cu prilejul celui de-al treilea război din Siria, la confluenţa Eufratului cu Balikhul, devenise în secolul al IV-lea un loc militar important, unde se întâlneau caravanele pe Eufrat.

Aici, în 388, creştinii incendi-aseră sinagoga evreiască şi o capelă a gnosticilor. Era vorba despre templul valentinienilor, ucenici ai magistrului alexandrin Valentin, care predicase la Roma în jurul anilor 140.

Acest lăcaş de cult gnostic a fost incendiat de călugări creştini, deoarece ereticii tulburaseră o procesiune de 1 august, când, „potrivit tradiţiei, se sărbătoreau sfinţii mucenici Macabei"[524], după cum afirmă Sfântul Ambrozie. În mod paradoxal, tocmai sărbătorirea unor eroi iudei de către creştinii din Callinicon a fost cea care a dus la distrugerea sinagogii[525].

Valentinienii par a fi fost principalii răspunzători pentru acest conflict local. Mai mult, Edictul de la Tesalonic din 380, care nu recunoştea decât credinţa de la Niceea, punea toate celelalte credinţe în ilegalitate, cu excepţia sinagogii, care continua să se bucure de anumite privilegii[526].

---

[522] O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 5, Berlin et Stuttgart, 1913 à 1921, p.222 sqq; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin, 1929, p.231 sqq.; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.205 sqq.; F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambroise*, Oxford, 1935, p.371 sqq.; H. RAHNER, op.cit., pp.105-106; C. LAMBERT, *Théodose, Saint Ambroise et les Juifs à la fin du IV^{e} siècle*, în Politique et religion în le judaïsme ancien et médiéval, interventions au Colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d'Etudes juives de l'Université Paris-IV Sorbonne sous la responsabilité de D. TOLLET, p.77-84; François HEIM, op.cit., p.172 sqq.; Antonella DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, La Sapienta Editrice Roma, 1990, pp.3-49; Charles PIETRI, *L'Etablissement de l'Eglise sous Théodose. L'Eglise et la Synagogue*, în Histoire du Christianisme des origines à nos jours..., t. II, Naissance d'une Chrétienté (250-430), Paris, 1995, p.404 sq.; Cf. F. HEIM, op.cit., pp.173-174, nota 167.

[523] F. BARTH, *Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum*, în Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, VI, 1889, p.79.

[524] „...iter quos psalmos canentes ex consuetudine usuque veteri pergebant ad celebritatem Macchabaeorum martyrum" (AMBROISE, Epist. XL, 16, PL 16, col.1107).

[525] C. LAMBERT, art.cit., p.80.

[526] Iudaismul era formal recunoscut de legislaţia imperială. Un edict din anul 370 (C. Just. I, 9, 4) şi un altul din 393 (CTh, XV, 8, 8) precizează sancţiuni împotriva distrugătorilor de sinagogi.

Iar evreii din Callinicon nu sunt acuzaţi, potrivit Sfântului Ambrozie, de nici o provocare.

Oricare ar fi fost motivele, agresarea evreilor din Callinicon nu se putea justifica legal, astfel încât împăratul Teodosie trebuia să treacă la represalii, în interesul ordinii publice, aşa cum făcuse şi Maxim la Roma, în acelaşi an, într-o situaţie identică[527].

Ceea ce de altfel a şi făcut, răspunzând comitelui Orientului[528], care-l consultase, cum că trebuiau luate toate măsurile necesare: aflarea vinovaţilor, restituirea obiectelor furate şi reconstruirea sinagogii pe cheltuiala episcopului din Callinicon, considerat instigatorul incendiului.

Aflând despre decizia împăratului, Ambrozie, care se afla la Aquileea[529], important port comercial la Adriatica, i-a adresat o scrisoare de protest lui Teodosie (*Epistola* XL).

Aceasta dezvăluie cel puţin un aspect al gândirii politice a lui Ambrozie şi ne edifică totodată asupra stării sale de spirit faţă de Teodosie în acel moment al carierei sale. Împăratul a rămas surd la acest apel. Întors la Milan, Ambrozie şi-a pus în aplicare ameninţările şi s-a făcut ascultat în Biserică. Atitudinea lui Ambrozie, fost înalt funcţionar roman, care justifica tulburarea ordinii publice, a fost analizată în amănunt de către mai mulţi istorici[530], pornind de la scrisorile sale 40 şi 41.

Polemica antievreiască a lui Ambrozie este tot atât de virulentă ca şi polemica sa antipăgână, şi de aceeaşi natură. Dumnezeul creştinilor este Cel care i-a dăruit lui Teodosie izbânda asupra lui Maxim, şi nu Dumnezeul iudeilor. Nu este potrivit aşadar să-i favorizezi pe iudei în detrimentul creştinilor, căci aceasta înseamnă să-L trădezi pe Adevăratul Dumnezeu.

Ambrozie îşi exprimă această doctrină în *Scrisoarea* 40, pe care i-o adresează cu acest prilej lui Teodosie, şi în *Scrisoarea* 41, în care-i trimite surorii sale predica pe care o rostise în faţa împăratului pe această temă.

---

[527] AMBROZIE, *Epist.* XL, 23, PL, col.1109.

[528] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.207.

[529] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.207, la note 50.

[530] De exemplu J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.207 sqq.; H. RAHNER, op.cit., p.105-106; C. LAMBERT, art.cit., p.81 sq.; F. HEIM, op.cit., p.173 sq.; Charles PIETRI, loc.cit.

Este surprinzător să vezi câte precauţii oratorice îşi ia înainte de a aborda subiectul: „...Îţi cer să-mi asculţi cuvântul cu răbdare. Căci dacă nu sunt vrednic să mă fac ascultat de tine, nu sunt vrednic nici să săvârşesc Sfânta Jertfă pentru tine, nici să-mi încredinţezi dorinţele şi rugăciunile tale. Nu-l vei asculta tu oare pe acela pe care voieşti ca Dumnezeu să-l asculte în folosul tău? Nu mă vei asculta atunci când intervin pentru mine, după ce m-ai ascultat când intervin pentru altul?...

Nu sunt deci un indiscret care se amestecă în ceea ce nu-l priveşte şi care intervine în treburile altuia; ci eu îmi fac datoria. Acţionez aşa mai ales din afecţiune pentru tine, din dorinţa de a-ţi asigura mântuirea... Împăraţilor nu le displace ca fiecare să-i îndeplinească funcţia, şi-l vei asculta cu răbdare pe oricare îţi va împărtăşi simţămintele cu privire la însărcinarea sa; cu atât mai mult îl vei blama pe cel care nu ar aplica regula slujirii sale.

Dacă deci accepţi toate acestea cu plăcere din partea acelora care sunt în slujba voastră, de ce ar fi greu din partea episcopilor, din moment ce limbajul nostru nu ne exprimă voia proprie, ci porunca primită?...

Îţi cunosc evlavia, milostivirea, blândeţea, dragostea de pace, credinţa şi temerea de Dumnezeu; dar anumite lucruri adesea ne scapă...Te ştiu evlavios faţă de Dumnezeu, binevoitor faţă de oameni, sunt legat de binefacerile favorurilor tale.

Iată de ce teama îmi sporeşte, neliniştea mea creşte la gândul că într-o zi chiar tu m-ai condamna dacă tăcerea sau linguşirile mele nu te-ar împiedica să păcătuieşti…”[531].

„Aceasta este deosebirea între principii buni şi cei răi: celor buni le place vorbirea liberă iar celor răi limbajul servil... Tăcerea unui episcop ar trebui să displacă Milostivirii Tale, sinceritatea sa ar trebui să-ţi placă…”[532].

Ambrozie şi-a asumat risul de a displăcea pentru a se supune poruncilor dumnezeieşti: el îşi justifică intervenţia sa episcopală, comparând-o cu slujirea funcţionarilor publici.

---

[531] *Epis.* XL, 1-5, PL 16, 1-5, col.1101-1103; trad. par J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, pp.207-208.

[532] Ibidem, 2-3, PL, col.1102: „Siquidem hoc interest inter bonos et malos principes quod boni libertatem amant, servitutem improbi... clementiae tuae displicere debet sacerdotis silentium, libertas placere”.

De îndată, pune întrebarea pe terenul care i se pare favorabil: „Dacă aş vorbi despre afaceri politice, deşi şi acolo trebuie respectată dreptatea, nu m-aş teme într-atât de a nu fi ascultat. Dar într-o afacere religioasă, pe cine ai asculta dacă nu asculţi un episcop?...

Cine ar îndrăzni să-ţi spună adevărul dacă un episcop n-ar îndrăzni?”[533]. Şi mai departe: „Dacă în mine nu ai încredere, cheamă ce episcopi vrei...Dacă pentru probleme financiare îţi consulţi miniştrii, cu atât mai drept este ca într-o afacere religioasă să consulţi episcopii Domnului”[534].

Într-o asemenea perspectivă, Ambrozie ar putea să-şi asume rolul prorocului Nathan pe lângă regele David şi să-şi închipuie cuvintele pe care Iisus i le-ar putea adresa lui Teodosie:

„Eu te-am ales pe tine, cel mai mic dintre fraţi, şi din condiţia în care te aflai te-am adus în fruntea imperiului. Eu am aşezat pe tronul imperial un vlăstar din neamul tău. Eu ţi-am supus neamurile barbare (goţii), eu ţi-am dăruit pacea (în 380 şi 382)”[535].

Apoi, Ambrozie aminteşte recenta victorie a lui Teodosie împotriva lui Maxim: „Eu te-am făcut să triumfi asupra potrivnicului tău şi iată că tu îngădui vrăjmaşilor Mei să triumfe asupra poporului Meu”[536].

Argumentul esenţial este următorul: „Nu trebuie să faci atâta zarvă pentru aşa ceva, nici să-ţi pedepseşti cu severitate poporul pentru că a dat foc acestei clădiri, cu atât mai putin pentru că a dat foc unei sinagogi, adică unui lăcaş al perfidiei, o casă a nelegiuirii, un vas al nebuniei, pe care Dumnezeu Însuşi a condamnat-o la foc”[537].

Ar însemna să se acorde poporului iudeu o victorie asupra Bisericii, prilej de a se bucura, cum afirmă Ambrozie, şi de a adăuga încă o sărbătoare zilelor sale festive, alături de cele în care îşi sărbătorea izbânda împotriva amoreilor, a canaaneilor şi eliberarea sa din

---

[533] Ibid. 4, PL, col.1103: „...Si in causis reipublicae loquar, quamuis etiam illic iustitia seruanda sit, non tanto astrringar metu, si non audiar: in causa vero Dei quem audies, si sacerdotem non audias, cuius maiore peccatur periculo? quis tibi verum audebit dicere, si sacerdos non audeat?”.

[534] Ibid. 27, PL, col.1111: „Certe si mihi parum fidei defertur, iube adesse quos putaueris episcopos... Si de causis pecuniariis comites tuos consulis, quanto magis in causa religionis sacerdotes domini aequum est consulas!”.

[535] Ibid. 22, PL, col.1109.

[536] Ibid.

[537] Ibidem, XL.

robia lui Faraon, regele Egiptului, sau a lui Nabucodonosor, regele Babilonului”.

În ochii lui Ambrozie, cultul vrăjmaşilor lui Hristos nu trebuie să beneficieze de nici o intervenţie legală sau fiscală. El îi repetă împăratului temerea exprimată de unul dintre ostaşii săi: „Cum ar putea Hristos să ne ajute dacă ne batem pentru iudei împotriva creştinilor, dacă suntem trimişi să-i răzbunăm pe iudei? Şi-au pierdut oştirile lor şi acum vor să le piardă şi pe ale noastre”[538].

Antiiudaismul, ca şi antipăgânismul lui Ambrozie sunt legate de noţiunea de protecţie divină. Ambrozie dispune, de altfel, de un exemplu foarte recent pentru a-l convinge pe Teodosie: „Oare nu din cauza aceasta (repararea unei sinagogi incendiate) şi-a aflat pierzania Maxim? Cum auzise, cu câteva zile înainte de a porni în campanie, că o sinagogă fusese incendiată la Roma, a trimis un edict care să restabilească, aşa zicând, ordinea publică. Îndată, poporul creştin a declarat: „Nu-l aşteaptă nimic bun. Regele acesta s-a făcut iudeu.

De îndată a fost înfrânt de franci, de saxoni, în Sicilia, la Siscia, la Pettau”[539].

Ambrozie este pragmatic în exprimare ca Symacos, când i se adresa lui Valentinian II[540]. A accepta cererea iudeilor, care pretindeau ca sinagoga să le fie reconstruită de creştini, însemna în opinia lui Ambrozie a-i face pe iudei să triumfe asupra creştinilor, sinagoga asupra Bisericii[541].

Ambrozie vrea deci să evite ca împăratul să aştepte din partea Dumnezeului iudeilor, cinstit după cultul iudaic, ajutor şi sprijin. Chiar dacă odinioară Dumnezeu i-a făcut pe iudei să-şi învingă vecinii şi vrăjmaşii, în prezent cultul iudaic nu-I mai este bineplăcut lui Dumnezeu. Prin urmare, nu este de aşteptat nici un ajutor de la cultul iudaic. Hristos este Cel care a alergat în ajutorul lui Teodosie în campania acestuia împotriva lui Maxim. Iudeii nu au nici un apărător:

„Cine să aibă sarcina de a răzbuna sinagoga? Hristos, pe Care L-au ucis, de Care s-au lepădat? Sau cumva îi va răzbuna Dumnezeu Tatăl, pe ei, care nu L-au primit nici pe Tatăl neprimind pe Fiul?”[542].

[538] Ibidem, XL, 18, PL, 16, col.1108.
[539] Ibidem, la F. HEIM, op.cit., p.174.
[540] cf. *Epist.* XL, 23, col.1109-1110. A se vedea *Relatio 6*, Prudence III, p.108.
[541] *Lettre* 40, 20, PL 16, col.1108.
[542] *Lettre* 40, 25, col.1110.

Teodosie nu are nimic de câştigat în a-i umili pe creştini şi a-i face să triumfe pe iudei. Nu trebuie nici să se teamă de mânia divină dacă ar neglija reconstruirea sinagogii.

Nimeni nu-i poate ajuta pe iudei, nici măcar Tatăl, nici Fiul, şi cu atât mai puţin pe împărat, dacă „se face iudeu"[543]. Înşişii termenii scrisorii lui Ambrozie ne fac să presupunem că împăratul va fi propus un compromis mai puţin umilitor pentru creştini, şi anume să reconstruiască sinagoga pe banii statului.

Dar pentru Ambrozie tot creştinii ar fi cei care ar contribui la reconstrucţia sinagogii, pe care s-ar putea scrie: „Templu al nelegiuirii făcut din rămăşiţele creştinilor"[544].

Statul trebuie deci să acorde totală impunitate pentru creştinii culpabili. Se pare însă că această concluzie i s-a părut excesivă împăratului. Bun avocat, episcopul Mediolanumului îşi susţine cererea de achitare cu argumente sentimentale.

„Dacă este nevoie de un vinovat, exclamă el, să fiu pedepsit!" „De ce să urmăreşti nişte absenţi? Ai aici un vinovat care mărturiseşte. Afirm sus şi tare, eu am incendiat sinagoga, eu am dat porunca să fie incendiată. Mi se va spune: de ce n-ai incendiat-o pe cea de aici? Pentru că judecata lui Dumnezeu a început deja să o prefacă în cenuşă: fapta mea ar fi fost inutilă.

Şi dacă se caută adevărul, laşitatea mea vine din faptul că nu credeam acest caz potrivit pentru sancţiuni"[545]. Cât priveşte obiectele furate, nu puteau fi de mare valoare: „Ce putea conţine sinagoga acestui îndepărtat oraş de provincie, în timp ce nici cea de aici nu are nimic considerabil sau preţios"[546].

În sfârşit, Ambrozie întreabă: „Oare câte biserici creştine au incendiat iudeii în timpul domniei lui Iulian?"[547].

Teodosie nu trebuie decât să rămână fidel clemenţei sale obişnuite, el, care i-a iertat pe vinovaţii de revolta din Antiohia, care s-a îndurat de fiicele lui Maxim şi a contribuit la subzistenţa mamei acestuia. El trebuie

[543] François HEIM, op.cit., p.176.
[544] *Lettre* XL, 10, col.1105: „Hunc titulum Judaei in fronte synagogae suae scribent; Templum impietatis factum de manibus christianorum".
[545] Ibid. 8, PL, col.1104.
[546] Ibid. 18.
[547] Ibid. 15.

deci să anuleze prima sa hotărâre, să trimită un ordin de iertare, căci trebuie preferată cauza religiei menţinerii unei ordini aparente[548].

Apoi enumeră: două biserici la Damasc, una la Alexandria, altele la Gaza, la Ascalon, Berita... pentru a conchide: „Biserica nu a fost răzbunată. Va fi oare sinagoga?". Episcopul Milanului pare a-l lua pe Iulian ca exemplu atunci când afirmă: „N-ai auzit spunându-se, împărate, că atunci când Iulian a dat poruncă să se rezidească templul din Ierusalim, lucrătorii au fost arşi de un foc dumnezeiesc? Fereşte-te să nu se repete!

De altfel, pentru a nu da o astfel de poruncă, nu este suficient faptul că Iulian a dat-o deja?"[549]. Dar ultimele cuvinte ale episcopului sunt o adevărată ameninţare: „În ceea ce mă priveşte, ţi-am arătat destulă cinstire ca să mă asculţi în palatul tău, dacă nu cumva va fi nevoie să mă asculţi în Biserică"[550].

Teodosie a rămas surd la insistenţele episcopului, iar Ambrozie, întors la Milan, nu a putut nici măcar să obţină o audienţă la împărat, din moment ce a pus în aplicare ameninţarea de „a se face ascultat în Biserică". Chiar el relatează scena în scrisoarea către sora sa[551].

Acest prim demers nu a avut rezultatele scontate. Teodosie s-a mulţumit să-i dea drumul episcopului de Callinicon, dar a persistat în intenţia de a reconstrui sinagoga.

Ambrozie a hotărât atunci să recurgă la intimidare, provocând un scandal public. La Milan, în prezenţa principelui şi a credincioşilor, a rostit o omilie plină de aluzii transparente la respectiva afacere, în încheiere lăsând frâu liber dezaprobării şi chemându-l pe Teodosie să-şi arate recunoştinţa faţă de Dumnezeu Care-l ocrotise.

De îndată ce episcopul a coborât de la amvon, Teodosie i-a reproşat că l-a pus astfel public în discuţie. „Am vorbit în interesul tău", i-a replicat Ambrozie.

Apoi, a recurs la un veritabil şantaj, refuzând să aducă Sfânta Jertfă atâta timp cât împăratul nu va făgădui ferm că abrogă ordinele precedente. Teodosie, umilit în

---

[548] Ibid. 11: „Quid igitur est amplius? disciplinae species an causa religionis? Cedat, oportet, censura deuotoni" cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, pp.212-213.

[549] *Lettre* XL, 12, PL 16, col.1105.

[550] Ibid. 33: „Ego certe quod honoreficentius fieri potuit feci: ut me magis audires in regia, ne, si necesse esset, audires in ecclesia".

[551] *Lettre* XLI, PL 16, col.1113 et sq.

prezenţa mulţimii de credincioşi, a cedat, absolvindu-i de orice vină pe cei care încălcaseră legea, pe motiv că erau creştini şi victime ale iudeilor[552].

Tocmai se citise textul din Ieremia: *Sume tibi baculum nucinum.* El se puse în situaţia de a-l comenta, asigurând el însuşi bastonul de nuc al prorocului, pe care îl apropie de nuiaua de nuc a marelui preot Aaron.

Dar după ce ai fost lovit cu nuiaua, vei fi mângâiat cu dragostea şi cu duhul blândeţii. El a pus astfel în lumină de la bun început drepturile autorităţii sacerdotale, care te poate îndepărta de Sfintele Taine: ameninţare discretă cu excomunicarea, temperată imediat de pomenirea mărinimiei care se exercită fără restricţii pentru reprezentanţi[553].

Un alt text evanghelic ne dă, de asemenea, o lecţie profitabilă. Hristos a dat exemplul milostivirii şi al indulgenţei; trebuie şi noi să ne conformăm acestui model, aşa cum ne învaţă în pilda slujitorului pe care stăpânul l-a iertat de datorie: „Vom fi cu atât mai bine plăcuţi lui Dumnezeu cu cât vom ierta mai mult”[554]. Evident, întregul pasaj este adresat împăratului, care nu voise să-i amnistieze pe agresorii de la Callinicon.

Exegeza alegorică ne face apoi să regăsim în păcătoasa din Evanghelie atributele Bisericii, opusă sinagogii, ţintă a criticilor în această paralelă circumstanţială[555].

Ambrozie îi aminteşte lui Teodosie obligaţiile sale faţă de Dumnezeu. Ca şi blândului şi credinciosului David, Domnul îi mai poate spune prin gura lui Nathan: „Eu te-am ales, pe tine, cel mai mic dintre fraţi...”, pentru a conchide: „Şi iată că tu îi vei da pe slujitorii Mei în mâna vrăjmaşilor Mei şi vei lua ceea ce aparţinea slujitorului Meu, căzând astfel în păcat şi dând adversarilor Mei prilej de glorie!”[556].

Noul prooroc încheie adresându-se anume împăratului: „De acum nu pentru tine, ci ţie îţi vorbesc... Cu cât ai primit mai multă mărire, cu atât trebuie să fii mai recunoscător Ziditorului tău...

---

[552] Charles PIETRI, op. cit., pp.405-406.
[553] cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.214.
[554] *Lettre* 41, 9, PL 16, col.1115.
[555] Ibid., 11-23.
[556] Ibid., 25: „...et tu servientes mihi in potestatem deduces inimicorum meorum: et tu auferes quod erat servuli mei, in quo et tibi peccatum inuritur, et habebunt de quo mei adversarii glorientur”.

Să nu spui: valoarea şi dreptatea mea sunt cele care mi-au dăruit (ceea ce am), ci Domnul Dumnezeu, Hristos, în marea Sa milă”.

Cinsteşte Biserica, ce este trupul Său, şi fiecare mădular al Bisericii, „pentru ca Iisus Hristos să-ţi ocrotească domnia cu harul Său dumnezeiesc”[557]. Teodosie a vrut să se apere imediat: „Adevărat, poruncind episcopului să reconstruiască sinagoga, am fost prea aspru, dar această poruncă a fost revocată”[558].

Intransigenţa lui Ambrozie nu se mulţumeşte însă cu atât. Adresându-se direct împăratului, Ambrozie conchide: „Şi iată că tu îi vei da pe slujitorii Mei în mâna vrăjmaşilor Mei şi vei lua ceea ce aparţinea slujitorului Meu, căzând astfel în păcat şi dând adversarilor Mei prilej de glorie!”[559].

Discuţia continuă, axându-se pe călugări: „Se dedau la multe excese”[560], spune împăratul, susţinut de conducătorul miliţiilor, Timasios.

Episcopul, în picioare lângă exedră[561], insistă: „Fă în aşa fel încât să pot aduce sfânta jertfă pentru tine în deplină siguranţă”[562]. Trebuie oprită orice urmărire, precizează Ambrozie, astfel încât comitele să nu aibă vreun prilej de a le face cumva rău creştinilor.

De data aceasta, Teodosie cedează, nu înainte de a i se fi repetat de două ori: „Voi sluji bazându-mă pe cuvântul tău”. Când şi-a dat în mod explicit acordul, episcopul s-a apropiat de altar[563]. Îi putea scrie surorii sale că „totul s-a petrecut după voia sa”. Repurtase astfel unul dintre cele mai strălucite succese ale sale, mai ales dat fiind publicitatea dialogului său cu principele.

Cum l-am putea caracteriza drept o izbândă? Teodosie a cedat pentru a pune capăt conflictului care putea deveni stânjenitor. Puterea lui Ambrozie asupra

---

[557] Ibid., 26.

[558] Ibid., 27: „Tunc ait, revera de synagoga reparando ab episcopo durius statueram, sed emedatum est”.

[559]Ibid., 25: „...et tu servientes mihi in potestatem deduces inimicorum meorum: et tu auferes quod erat servuli mei, in quo et tibi peccatum inuritur, et habebunt de quo mei adversarii glorientur”.

[560] Ibidem: „Monachi multa scelera faciunt”.

[561] F. DÖLGER, Kaiser Theodosius und Bischof Ambrosius von Mailand, p.60; J.R. PALANQUE, Saint Ambroise..., p. 216, nota 104.

[562] Ibid., 28: „deinde cum aliquandiu starem, dico imperatori: fac me securum pro te offerre”.

[563] Ibid.: „Promisit futurum. Aio illi: ago fide tua, et repetiui: ago fide tua. Age, inquit, fide mea. Et ita ad altare accessi, non aliter accessurus, nisi mihi plene promisisset”.

populaţiei Italiei îi putea crea o imagine negativă şi o gravă lipsă de popularitate printre creştini. Puterea unui astfel de episcop asupra mulţimilor era foarte neliniştitoare pentru un împărat a cărui autoritate nu avusese vreme să se consolideze.

Această victorie a Bisericii asupra dreptului roman marchează schimbarea statutului iudaismului: în 393, o lege romană interzice evreilor poligamia simultană[564].

[564] 30 décembre 393 cf. CJ, I, 9,7 şi R. NAZ, art. Polygamie, în Dictionnaire de Droit Canonique, Fascicule XXXVII, Paris, VI, 1958, col.20-21.

II. Afacerea Tesalonic

Tensiunea între Teodosie şi Ambrozie creşte atunci când, în cursul anului 390, are loc masacrul de la Tesalonic, ale cărui motivaţii profunde au primit diverse interpretări[565].

Afacerea Tesalonic, ale cărei evenimente au umplut ultimele luni ale anului 390, reprezintă, poate, punctul culminant al episcopatului lui Ambrozie.

Este greu de reconstituit diferitele faze, după sursele de care dispunem, prea seci sau cu prea multe înflorituri şi, după cât se pare, destul de prost informate şi ele[566]. Istoricii moderni le-au tratat fie cu o încredere excesivă, fie cu o lipsă de încredere exagerată, ambele fiind de evitat.

Conflictul dintre împărat şi episcop are la origine o gravă revoltă care a izbucnit la Tesalonic[567], la care Ambrozie face doar o vagă aluzie şi care ne este cunoscută doar de la istoricii ecleziastici, în special Sozomen[568].

În primăvara anului 390, s-a dat o lege care pedepsea cu arderea pe rug bărbaţii vinovaţi de vicii împotriva firii[569].

În urma acestei legi, în Tesalonic, conducătorul miliţiilor, Botheric, descoperind relaţiile vinovate dintre un conducător de car de la circ şi un rândaş aflat în slujba sa, l-a arestat pe vinovat şi a refuzat să-i dea drumul pentru a putea lua parte la o cursă care se pregătea.

Mulţimea, orbită de patima jocurilor, s-a răsculat şi, în cursul tulburărilor care au făcut mai multe victime, Botheric a fost ucis cu pietre iar cadavrul său târât pe

---

565 Fr. VAN ORTROY, *Saint Ambroise et l'empereur Théodose*, în Analecta Bollandiana, t.XXIII, fasc.IV, 1904, pp.417-426; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.228; C.W.R. LARSON, *Theodosius and the Thessalonian Massacre revised yet again*, în Studia Patristica, X, 1967, pp. 297-301; Giulio VISMARA, *Ambrogio e Teodosio: I limiti del potere*, în Studia et Documenta Historiae et Iuris, LVI, 1990, pp. 256-269.

566 RUFIN, HE II, 18; PAULIN, *Vita Amb.*, 24; SOZOMENE, HE VII, 25; THEODORET, HE V, 17; AMBROISE, *Epistola* LI; *De Obitu Theodosii*, 34, 27; AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, V, 26.

567 J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise de Milan...*, pp.227-228.

568 SOZOMENE, HE VII, 25.

569 cf. A. PIGANIOL, op.cit., p. 283.

străzi. Aflând cele petrecute, împăratul a dat poruncă să se aplice o pedeapsă exemplară[570].

În opinia lui Malalas[571] sau Piganiol[572], era o reacţie a sentimentelor populare faţă de garnizoana germanică.

La aflarea veştii, Teodosie a fost cuprins de o mânie violentă, şi, ca şi după tulburările din Antiohia, în 387, şi cele de la Callinicon, în 388, a poruncit imediat represalii necruţătoare.

Mulţimea fiind adunată la circ pentru a asista la jocurile care îi plăceau atât de mult, au fost trimişi soldaţi pentru a o masacra.

Ambrozie s-a străduit mai întâi să-l potolească pe împărat, cuprins de o mânie fără margini; dar alte persoane reuşiseră să-i smulgă ordinul de represiune şi nu mai era timp de a ajunge din urmă solul care mergea în goana calului către Tesalonic. Teodosie şi-a revocat ordinul, dar prea târziu. Masacrul a durat şapte ore şi s-a soldat cu trei mii de morţi.

Episcopii întruniţi în acele momente la Milan au fost cuprinşi de o profundă indignare la aflarea veştii, iar Ambrozie a fost primul care a afirmat că această crimă trebuia ispăşită, chiar dacă criminalul era însuşi împăratul.

Teodosie nu se afla la Milan când a sosit ştirea masacrului şi a revenit abia la începutul lunii iunie. Ambrozie, sub pretext de boală, a părăsit oraşul înainte de venirea lui.

Consideră de datoria lui să acţioneze – şi, într-adevăr, ar fi fost surprinzător să nu întâlnim o intervenţie din partea sa.

Era de prevăzut că Teodosie nu va accepta o nouă umilinţă şi se va răzvrăti dacă va fi împuns. Ambrozie era în situaţia de a nu-l putea întâlni decât la biserică. Ambrozie ocoleşte toate capcanele, adoptând o tactică în care se îmbină abilitatea diplomatului cu exigenţele iubirii creştine.

După încheierea unui conciliu, ţinut pentru problemele ecleziastice ale Galiei, Ambrozie părăseşte Milanul, unde împăratul urma să sosească în două sau trei

---

[570] RUFIN, HE XI, 18; SOZOMENE, HE VII, 25; THEODORET, HE V, 17. A se vedea Charles PIETRI, *L'établissement de l'Eglise sous Théodose…*, în HC 2, p.410.
[571] 347, 18.
[572] A. PIGANIOL, op.cit., p.284.

zile, şi din depărtare îi adresează o scrisoare confidenţială (*Epistola* LI), în septembrie 390.

Graţie acestui document, aflăm atitudinea lui Ambrozie.

Scrisoarea pe care o trimite principelui este scrisă pe un ton admirabil, plin de gravitate şi tristeţe. Această scrisoare nu este doar sursa noastră de informare cea mai sigură, ci este în acelaşi timp un magnific monument spre slava atât a episcopului cât şi a împăratului.

Faptul că un episcop a putut scrie astfel conducătorului creştin al Imperiului Roman constituie pentru veacurile ce aveau să vină un frumos exemplu de curaj în faţa tronurilor imperiale, „un imn al puterii dumnezeieşti. al conştiinţei şi al libertăţii spirituale”[573]. Teodosie s-a supus voinţei episcopului.

Aceasta este crima împotriva căreia se ridică Ambrozie. De data aceasta nu mai este vorba de respectarea „drepturilor lui Dumnezeu”, de cererea vreunui privilegiu pentru Biserică. El încercase să se opună când mai era încă timp: în pofida distanţării sale, întreprinsese demersuri presante pe lângă principe, de îndată ce aflase despre atrocităţile care se pregăteau[574].

„Lasă-mă să-ţi spun, auguste împărate. Nu pot să neg zelul tău pentru credinţă, sunt de acord că ai teamă de Dumnezeu. Dar există în tine o impetuozitate a firii care se preface repede în milostivire, când cauţi să o îmblânzeşti, care se exacerbează când este iritată, devenind atunci de nestăpânit.

Dacă nimeni nu o temperează, deie Domnul ca cel puţin să nu o stârnească nimeni! Cu bucurie te încredinţez ţie însuţi, căci îţi revii în sine în chip spontan şi puterea evlaviei tale triumfă asupra impulsivităţii firii tale”[575].

---

[573] H. RAHNER, op.cit., p.107.

[574] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, pp.229-230, et la note 176.

[575] *Epist.* LI, PL 16, 3-4, col.1160: „Quid igitur facerem? Non audirem? Sed aures non possem cera veterum fabularum claudere. Proderem? Sed quod in tuis jussis timerem, in meis verbis deberem cavere; ne quid cruentum comitteretur. Tacerem?

Sed quod miserrimum foret omnium, alligaretur conscientia, vox eriperetur. et ubi illud? Sed şi sacerdos non dixerit erranti, is qui erraverit, in sua culpa morietur, et sacerdos reus erit poenae, quia non admonuit errantem (Ezechiel III, 19)? Accipe illud imperator auguste.

Quod habeas fidei studium, non possum negare; quod Dei timorem, non diffiteor: sed habes naturae impetum, quem in quis lenire velit, cito vertes ad misericordiam: şi quis stimulet, in majus exsuscitas, ut eum revocare vix possis. Utinam şi nemo mitigat, nullus accedat! Libenter eum committo tibi: ipse te revocas, et pietatis studio vincis impetum naturae”, cf. H. RAHNER, op.cit., pp.147-148.

Şi continuă: „La Tesalonic s-a comis un masacru care nu-şi are seamă de când e lumea, un masacru pe care nu l-am putut împiedica, dar a cărui întreagă atrocitate ţi-am arătat-o dinainte, cu mii de rugăminţi.

Tu însuţi, revocând ordinul – prea târziu –, îţi dădeai prea bine seama de gravitatea lui. Să atenuez o asemenea crimă nu stă în puterea mea. Când a sosit prima oară vestea, a fost la sinodul reunit pentru sosirea episcopilor din Galia. Nu a fost nimeni care să nu suspine la auzul celor petrecute, nimeni care să nu resimtă o puternică emoţie.

Chiar dacă eu, Ambrozie, te-aş fi păstrat în comuniune, aceasta nu te-ar fi absolvit de fapta ta. Resentimentele publice, deja apărute, s-ar fi dezlănţuit şi mai mult împotriva mea dacă nimeni nu ţi-ar fi spus că este neapărat de trebuinţă să te împaci cu Dumnezeul nostru. Te vei ruşina oare, împărate, să faci ceea ce a făcut David, regele prooroc, strămoşul după trup al neamului lui Hristos?...

Îndură deci, cu răbdare, să ţi se spună, împărate: ai făcut ceea ce proorocul îi reproşa regelui David. Dacă îmi asculţi cuvintele cu supunere şi dacă spui şi tu: «Am păcătuit împotriva Domnului»; dacă repeţi aceste cuvinte ale împărătescului prooroc: «Veniţi să ne închinăm şi să cădem înaintea Lui şi să plângem înaintea Domnului, Celui Ce ne-a făcut pe noi» (Ps. 94, 6), ţi se va spune şi ţie: «Întrucât te pocăieşti, Domnul îţi iartă păcatul şi nu vei fi dat morţii...

Dacă îţi scriu toate acestea, nu o fac pentru a te umili, ci pentru ca pilda acestor regi să te îndemne să înlături păcatul acesta din domnia ta, şi nu-l vei înlătura decât smerindu-ţi sufletul în faţa lui Dumnezeu. Eşti om, ispita te asaltează, învinge-o! Păcatul nu se şterge decât cu lacrimi şi pocăinţă. Nici îngerii, nici arhanghelii nu o pot înlocui.

Chiar Domnul Însuşi, singurul care are dreptul să spună: «Eu cu voi sunt» (Matei 28, 20), nu ne iartă când am greşit, decât după ce ne pocăim. Astfel, te previn, te rog, te implor, te chem la datorie. Căci sufăr să văd că tu, odinioară modelul unei virtuţi excepţionale, tu, a cărui clemenţă se înălţa atât de sus încât îndurai cu greu pedepsele asupra celor vinovaţi, tu nu regreţi uciderea atâtor nevinovaţi.

Oricare ar fi norocul tău în lupte, oricare ar fi laudele pe care le meriţi întru toate, evlavia este totuşi cea care ţi-a caracterizat întotdeauna faptele. Demonul ţi-a pizmuit meritul cel mai remarcabil. Învinge-l, atâta vreme cât mai ai posibilitatea de a-l învinge. Nu adăuga alt păcat păcatului tău, luând o atitudine care a dăunat deja atâtor altora înaintea ta”[576].

Ambrozie rămâne adeptul evlaviei şi nu are nici un motiv să se arate încăpăţânat în această privinţă, însă are unele motive de îngrijorare. „Nu îndrăznesc să aduc Sfânta Jertfă – spune el – dacă tu vrei să fii de faţă... În sfârşit, îţi scriu cu mâna mea această scrisoare pe care doar tu trebuie să o citeşti.

Tot atât de adevărat cât este faptul că năzuiesc ca Domnul să mă scape de necazuri, această interdicţie nu mi-a fost făcută nici de către un om, nici prin mijlocirea vreunui om, ci printr-o revelaţie evidentă.

Foarte neliniştit în noaptea în care mă pregăteam să plec, mi s-a părut că veneai la biserică şi nu-mi era îngăduit să aduc jertfa. Nu mai zăbovesc asupra altor încercări pe care le-am putut ocoli. Dacă le-am îndurat, am făcut-o, cred eu, din dragoste pentru tine. Să dea Domnul ca toate acestea să se termine cu bine!”.

Ambrozie acţionează direct: „Îţi vei aduce ofranda atunci când vei primi îngăduinţa de a o face, atunci când jertfa ta va fi bineplăcută lui Dumnezeu...

Dacă ai încredere în mine, fă ce-ţi spun; dacă ai încredere, recunoaşte adevărul spuselor mele. Dacă nu, iartă-mă pentru ceea ce fac, dar o fac pentru că Îl pun pe Dumnezeu mai presus de toate. Fie ca tu, slăvite împărate, şi copiii tăi sacri să vă bucuraţi, în deplină fericire şi prosperitate, de o veşnică pace!”[577].

---

[576] *Epist.* LI, 6, PL 16, col.1161: „Factum est in urbe Thessalonicensium quod nulla memoria habet, quod revocare non potui, ne fieret; immo quod ante atrocissimum fore dixi, cum toties rogarem: et quod ipse sero revocando grave factum putasti, hoc factum extenuare non poteram.
Quando primum auditum est, propter adventum Gallorum episcoporum Synodus convenerat; nemo non ingemuit, nullus mediocriter accepit: non erat facti tui absolutio in Ambrosii communione, in me etiam amplius commissi exaggeraretur invidia, şi nemo diceret Dei nostri reconciliationem fore necessaria”.
[577] *Epist.* LI, 15, PL 16, col.1163: „Tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo...” şi 17: „Si credis, sequere; si, inquam, credis, agnosce quod dico: şi non credis, ignoscere quod facio, in quo Deo praefero. Beatissimus et florentissimis cum sanctis pignoribus fruaris tranquillitate perpetua, Imperator auguste”.

Răspunsul a fost, desigur, evaziv în acea perioadă în care orice amestec al episcopului era prost privit şi în care erau promulgate legi defavorabile Bisericii. S-a crezut mai târziu că Teodosie făgăduise iertarea, aşa cum odinioară îi iertase pe antiohienii răsculaţi, la cererea episcopului lor Flavian.

Dar Ambrozie nu se prevalează câtuşi de puţin de o promisiune adevărată, ci doar contează pe faptul că principele se va purta ca de obicei: „Ştiu că eşti lesne iertător şi că-ţi iei repede înapoi poruncile, deseori ai făcut-o”[578].

De fapt, aceste demersuri l-au indispus pe împărat şi, chiar dacă propria sa conştiinţă, ca şi argumentele prezentate, l-au convins că prima sa hotărâre fusese prea sângeroasă, nu a vrut totuşi să cedeze insistenţelor episcopului. Şi, de altfel, şi curtenii ostili acţionau pe furiş[579].

După plecarea curţii la Verona, influenţat de anturaj, Teodosie va fi revenit asupra acestei promisiuni[580].

Într-adevăr, nu este sigur că împăratul se va fi angajat cu adevărat la întrevederea cu Ambrozie: amintirea umilinţei suferite în afacerea Callinicon era încă prea vie.

Abia la 18 august, de la Verona, Teodosie, după un timp de reflecţie, a dat prefectului Pretoriului Iliriei şi Italiei ordinul de a suspenda execuţia, dar pentru a nu lăsa impresia că s-ar dezice, a inclus acest contraordin într-un edict cu valoare generală care prevedea un răgaz de treizeci de zile între orice pedeapsă capitală şi executarea sa[581].

Chiar dacă, în pofida interpretării tendenţioase a lui Teodoret, această scenă dramatică nu s-a petrecut niciodată în realitate, împăratul era totuşi oprit de la împărtăşanie de către episcop.

După câteva săptămâni de rezistenţă, Teodosie s-a supus. Timp de opt luni, a făcut penitenţă, apoi s-a înfăţişat la biserică fără însemnele sale imperiale, şi-a mărturisit păcatul „cu suspine şi lacrimi” în faţa poporului

---

[578] „Cum puto quod cito ignoscis, cito revocas, ut saepe fecisti.” Epist. LI, 16, PL 16, col.1164.

[579] PAULIN, *Vita Ambrosii*, 24, 1.

[580] Ibid.

[581] CTh IX, 40, 13. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.230.

şi, primind iertarea solemnă, şi-a putut relua locul printre credincioşi pentru slujba de Crăciun[582].

Episcop al unei reşedinţe palatine, Ambrozie a intrat de mai multe ori în conflict cu diferiţi principi: cu Valentinian II (în 384 şi 386)[583], cu Maxim în 386[584], cu Teodosie în două rânduri şi, în sfârşit, cu Eugenius în 393[585].

Dar niciodată mustrările şi recomandările sale duhovniceşti nu au dus, aşa cum s-a întâmplat cu Teodosie în afacerea Tesalonic, la supunerea totală a deţinătorului puterii civile, care să se recunoască cu smerenie fiu supus al Bisericii.

Într-adevăar, episcopul Mediolanumului a protestat întotdeauna împotriva stăpânilor vremii, oricare ar fi fost aceştia, asumându-şi două misiuni în numele lui Valentinian II pe lângă Maxim[586], asigurându-l pe uzurpatorul Eugen de supunerea sa faţă de stăpânire (Rom. 13, 7) şi, curând după aceea, pe împăratul Teodosie de credinţa pe care i-o păstrase în pofida tuturor celor petrecute.

În schimb, Ambrozie nu a admis niciodată ca împăratul, a cărui constituţie o respecta, să se considere mai presus de Legea lui Dumnezeu[587].

Oare aceste avertismente solemne şi repetate nu înseamnă chiar excomunicarea, pe care *De paenitentia* o declara necesară în cazurile grave şi pe care Ambrozie o aplicase împotriva lui Maxim, cu care îl ameninţase pe Valentinian II şi chiar pe Teodosie?

Acum, Teodosie se vedea îndepărtat de la cele sfinte, îndepărtat chiar de Biserică, silit să aştepte o reprimire solemnă, atunci când pocăinţa sa va fi considerată suficientă de către episcop.

Această realitate a excomunicării lui Teodosie este atestată de acest pasaj din scrisoare: „Fapta ta nu va fi iertată chiar dacă ai rămâne în comuniune cu Ambrozie”[588].

---

[582] AMBROISE, *De Obitu Theodosii*, 34; PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, 24, 2-3.

[583] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise*..., p.174; Charles PIETRI, op.cit., pp.395-396. În L’affaire de la pétition païenne.

[584] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise*..., p.134; Charles PIETRI, op.cit., p.426.

[585] Charles PIETRI, op.cit., p.403.

[586] AMBROISE, *Epist.* 30, 1, în PL 16, col.***.

[587] Charles PIETRI, op.cit., p.411.

[588] *Epist.* LI, 6, în PL 16, col.1162: „Non erat facti tui absolutio in Ambrosi communione”.

Paulin afirmă şi el acelaşi lucru: „Episcopul nu l-a considerat vrednic să se alăture credincioşilor, nici să ia parte la Taine înainte de a face penitenţă publică”[589]. Sozomen o afirmă şi el: „Ambrozie l-a exclus pe împărat din Biserică şi l-a excomunicat”[590].

Acesta îşi lua astfel o adevărată revanşă pentru situaţia umilitoare în care fusese pus de mai multe luni, interzicându-i-se accesul în Palat şi la împărat, şi pe care o aminteşte la începutul scrisorii sale[591].

Dumnezeu Însuşi i-a arătat ce are de făcut, căci în ajunul plecării sale a avut un vis în care îl vedea pe principe venind la biserică, iar el nu putea aduce jertfa în prezenţa sa. Această poruncă divină este coroborată cu avertismentul ceresc reprezentat de apariţia unei comete[592].

Ambrozie compensa totuşi asprimea sancţiunii prin felul în care i-o aducea la cunoştinţă împăratului. Cu doi ani înainte, ameninţase în mod public şi imperios că întrerupe slujba şi prin urmare îl privează de Sfintele Taine. De data aceasta, renunţă atât la tonul imperios cât şi la faptul de face public scandalul.

Scrisoarea este secretă şi confidenţială, şi insistă asupra acestui aspect. Este nevoit să intervină pentru a-l avertiza, dar din dragoste preferă să o facă în taină decât să-l irite printr-o izbucnire publică.

Preferă să pară că nu-şi face datoria decât că nu-l respectă pe împărat. Într-adevăr, această scrisoare avea să rămână necunoscută: autorul scrierii *Vita Ambrosii,* care cunoştea scrisorile către Marcellina, nu pomeneşte nimic de aceasta, nici Ambrozie nu vorbeşte despre ea în *Discursul funebru* al principelui şi nici istoricii bisericeşti nu fac nici o aluzie la ea[593].

Această excomunicare rămasă secretă se învăluie, totodată, în laude şi rugăciuni.

Spre deosebire de a doua scrisoare către Valentinian, din 386, şi de cea de-a treia către Teodosie, din 388, tonul nu este deloc aspru, ci se regăsesc uneori

[589] „Nec prius dignum iudicavit coetu ecclesia vel sacramentorum communone quam publicam ageret paenitentiam”.
[590] SOZOMENE, HE VII.
[591] *Epist.* LI, 2, PL, col.1160.
[592] *Epistola* LI, 14, PL 16, col.1163: „Multifarie Deus noster admonet signis caelestibus”. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, Append.III, n^{o}39.
[593] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.235.

cuvintele măgulitoare care umpleau odinioară scrisoarea către Graţian.

Nu doreşte să adreseze decât „sfaturi, rugăciuni, îndemnuri, avertismente”.

Reaminteşte motivele recunoştinţei pe care i-o păstrează, bunăvoinţa cu care îi primea la început intervenţiile şi, în amintirea acestei prietenii de odinioară, face o asociere între Graţian, modelul supunerii creştine, şi iubiţii copii ai lui Teodosie.

Aceste accente de respect şi de afecţiune, venind după omagiul adus evlaviei principelui, şi abilitatea supremă a secretului păstrat cu grijă erau în măsură să mişte firea dreaptă şi mândră a lui Teodosie[594].

Este cert că soluţia crizei a venit în cele din urmă prin supunerea principelui în faţa autorităţii episcopale. Ambrozie nu conta că acest lucru se va produce imediat. În tulburarea şi neliniştea care-l cuprinseseră, episcopul a avut un vis în care l-a văzut pe împărat venind la biserică şi pe el însuşi neputând aduce jertfa.

Îl simţim cum tremură la gândul unei noi izbucniri, în cazul în care de data aceasta împăratul s-ar încăpăţâna să-i reziste, şi îl pune în gardă împotriva oricărei încercări de a nu ţine seama de excomunicarea la care fusese supus. Să se mulţumească să se roage de unul singur, fără să vină la biserică:

„Simpla rugăciune este o jertfă care obţine iertarea, în timp ce jertfa nu face decât să-L jignească pe Dumnezeu: prima implică smerenie, a doua dispreţ. Dumnezeu Însuşi ne-a arătat că preferă să I se respecte poruncile decât să I se aducă jertfe... Te îndrepţi acuzându-te că ai păcătuit, nu mândrindu-te cu aceasta”[595].

Iar ultimele cuvinte pline de deferenţă şi de smerenie sunt o rugăminte: „Dacă ai încredere în mine, fă ce-ţi spun. Dacă ai încredere în mine, recunoaşte adevărul spuselor mele. Dacă nu, iartă-mă pentru ceea ce fac, dar o fac pentru că Îl pun pe Dumnezeu mai presus de toate”[596].

Ambrozie n-ar fi stăruit atât asupra riscului unui insucces dacă nu ar fi avut motive întemeiate să se teamă de reacţia lui Teodosie.

594 Ibid., p.237.
595 *Epistola* LI, 15, PL, col.1163.
596 Ibid., col.1164.

Cele petrecute în ultimele luni, antecedentele imediate ale acestei afaceri unde episcopul fusese neputincios, toate fac să ni se pară şi nouă puţin probabilă o supunere imediată a lui Teodosie.

Mărturia lui Teodoret, acceptată cu prea multă uşurinţă, a inspirat artiştilor şi scriitorilor pateticele reprezentări care s-au impus mult timp tuturor istoricilor bisericeşti şi imperiali: împăratul „înfăţişându-se la marea bazilică, după obicei, cu cortegiul său obişnuit", întâlnindu-l pe episcop „chiar în pragul bisericii, în veşminte sacerdotale"; diatriba lui Ambrozie oprindu-l să intre în biserică; principele, cu ochii în lacrimi, retrăgându-se în tăcere.

La Milano, avem de-a face cu o întreagă tradiţie, căreia evlavia locală i-a rămas credincioasă, iar o coloană de marmură marchează încă locul unde se va fi petrecut scena.

Legea lui Dumnezeu şi a Bisericii cerea deci pocăinţă. Intransigenţa profetului nu putea accepta nici un compromis în această privinţă. Teodosie a cedat în cele din urmă. Dacă împrejurările precedente rămân obscure şi, aşa cum le-am schiţat, ipotetice, concluzia cel puţin este certă. Principele acceptă o scurtă penitenţă publică, cum voieşte episcopul, apoi este solemn reprimit la cele sfinte, reintegrat printre credincioşi. Sărbătoarea Crăciunului din 390 a marcat deznodământul acestui mare conflict, în care J.R. Palanque vede un „triumf indiscutabil şi definitiv" al lui Ambrozie[597].

---

[597] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.244.

III. Penitenţa lui Teodosie

În octombrie sau noiembrie, împăratul a sfârşit prin a ceda rugăminţilor episcopului, a cărui discretă scrisoare îşi arăta acum roadele. Potrivit prescripţiilor episcopului, nu a putut să ia parte la Taine, nici măcar să asiste la slujbă, şi a trebuit să se mulţumească cu rugăciunea şi nevoinţele în particular.

Apoi, primit la biserică, a dat, în faţa credincioşilor, dovezi evidente de pocăinţă şi de durere adâncă. Într-adevăr, în toată această perioadă, în semn de doliu, s-a abţinut să poarte însemnele imperiale[598].

Este iertat în mod solemn pentru sărbătoarea Crăciunului, când şi-a putut relua locul printre credincioşi.

Această penitenţă[599] a lui Teodosie este un eveniment capital în istoria Bisericii şi în cea a imperiului: ea ne oferă pentru prima dată exemplul unui suveran care se recunoaşte supus unor legi mai presus de ale sale şi al unui episcop care-şi arogă puterea de a judeca şi de a ierta un împărat al Apusului[600].

Despovărat de toate legendele care au încărcat prea multă vreme relatările istoricilor, evenimentul de la 25 decembrie 390 capătă o strălucire şi mai impunătoare: măreţia impresionantă pe care ar fi avut-o „acea întâlnire solemnă dintre Sacerdoţiu şi Imperiu" la porţile bisericii, dacă episodul ar fi fost autentic, ni se pare că transpare în ceremonia în care Teodosie şi-a primit iertarea şi a fost reprimit la Sfintele Taine.

Cât a durat această perioadă de penitenţă? Doar una sau două luni, dacă, începută în octombrie sau noiembrie, s-a încheiat la Crăciun.

Faptul nu trebuie să ne surprindă: disciplina penitenţială era mai puţin riguroasă la Milano decât în Răsărit sau în Spania. Crima fusese atroce, desigur, dar

---

[598] RUFIN XI, 19.

[599] Angelo PAREDI, *Saint Ambroise. His Life and Times*, translated by M. Joseph Costelloe S.J., University of Notre Dame Press, 1964, p.395 sq.

[600] J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.249.

destul de repede regretată. Legea din 18 august[601] venea să prevină o reiterare a celor petrecute. iar pentru un personaj atât de înalt, o asemenea smerenie era cu atât mai meritorie.

Dacă episcopul a triumfat, a făcut-o prin autoritatea morală a unui cuvânt de mustrare urmat de un gest de iertare.

În anii 392 şi 393, Ambrozie intervine în mod esenţial pentru a găsi soluţii la schisma antiohiană (fără a putea totuşi să obţină abdicarea lui Flavian în favoarea lui Evagrie) şi pentru a obţine condamnarea ereziei lui Bonosus.

El este preocupat atât de viaţa Bisericii cât şi de pacea între oameni şi popoare. Ştirea uciderii lui Valentinian II îi soseşte în cursul călătoriei pe care o făcea în Galia, trimis de împărat pentru a restabili relaţii armonioase între el, împăratul Valentinian II şi generalul Arbogast[602].

Raporturile lui Ambrozie cu Eugenius, urmaşul lui Valentinian II, nu sunt nici uşoare, nici limpezi, fiind puternic condiţionate de Teodosie şi de Eugenius însuşi[603]. După înfrângerea acestuia, Ambrozie îl va îndemna pe Teodosie la clemenţă faţă de cei învinşi[604].

Începând din acel moment, între Ambrozie şi Teodosie va domni o armonie desăvârşită, până la moartea acestuia din urmă, la 17 ianuarie 395. Atunci, Ambrozie a rostit cuvântarea funebră, în prezenţa lui Honorius[605].

---

[601] CTh IX, 40, 13: *Impp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. Flaviano praefecto praetorio Illyrici et Italiae*: „si vindicari in aliquos severius contra consuetudinem pro causae intuitu iusserimus, nolumus statim eos aut subire poenam aut excipere sententiam, sed per dies XXX super statu eorum sors et fortuna suspensa sit. Reos sane accipiat vinciatque custodia et excubiis sollertibus vigilante observet”. Dat. XV kal. Spt. veronae Antonio et Syagrio conss cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p.230; Biondo BIONDI, *Il diritto romano cristiano...*, 3, p.452 et sq.; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I, I, p.209; Giulio VISMARA, art.cit., p.262.

[602] AMBROISE, *De obitu Valent.*; Idem, Epist. LIII, în PL 16, col.1165-1167.

[603] Idem, *Epist.* LXI, PL, col.1186-1188.

[604] Idem, *Epist.* LXII, PL, col.1188.

[605] Idem, *De obitu Theod.*, în PL 16, col.1386 et sq.

Încreştinarea moravurilor

I. Monahismul şi puterea

Încă de la origini, ascetismul inspiră conduita multor creştini. Monahismul, care este o modalitate de a trăi acest ascetism, nu cunoaşte o adevărată înflorire decât începând din a doua jumătate a secolul III, ajungând, în cursul secolul IV, o instituţie a creştinismului.

Monahisul ocupă un loc de frunte în spiritualitate, iar fenomenul monastic este universal[606].

Începând din secolul III, dar mai ales din al IV-lea, monahismul constituie unul dintre aspectele cele mai originale şi mai interesante ale creştinismului.

În forma sa iniţială, el reflectă tendinţe profund înscrise în firea umană şi din care s-au inspirat şcolile filosofice şi religioase cele mai diverse.

Nevoia de singurătate, de viaţă tainică şi intimă, de îndepărtare de ceilalţi oameni şi înclinaţia spre asceză nu-şi capătă deplina valoare (şi conştiinţa unei depline stăpâniri de sine) decât în măsura în care omul se poate elibera de robia simţurilor, de laşităţile fizice şi de înrobirea la „confort"[607].

Într-adevăr, cei care îşi organizează viaţa astfel şi trăiesc în acest fel nu sunt numiţi doar *creştini*, ci μοναζων, ασκητης, μοναχος[608], denumiri care implică o viaţă solitară, deosebită, cel puţin în anumite privinţe, o existenţă consacrată anumitor practici, fără însă ca aceste calificative să ne permită să facem deosebirea între două stiluri de existenţă, a lor şi a maselor[609].

Elementul fundamental care defineşte monahismul este alegerea unei vieţi în izolare, a unei separări fizice de lume. Acest mod de viaţă departe de lume nu este o noutate absolută în creştinism[610].

---

[606] DS X, Paris, 1980, col.1525 et sq.

[607] Pierre De LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme*, în FLICHE-MARTIN, III, p.301. A se vedea A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, pp.375-381.

[608] E.A. JUDGE, *The Earlist Use of Monachos* (P. Coll. Youtie 77) for "Monk" and the Origins of Monasticism, în JAC 20, 1977, pp.72-89; Pierre MARAVAL, Le monachisme oriental, în HC II, p.719 et sq.

[609] Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma, 1985, pp.128-129.

[610] Pierre MARAVAL, loc.cit.

Monahismul nu este un sistem teoretic, a cărui unitate s-ar baza pe coerenţa principiilor sale. Nu este nici opera unui întemeietor anume, care să-şi fi pus pecetea pe el. Încă de la origini, monahismul se manifestă spontan în diferite provincii; forme asemănătoare există şi în alte religii şi culturi necreştine: Este deci greu de analizat ca un fenomen unitar[611].

În îndelungata sa istorie, monahismul creştin s-a orientat întotdeauna după modelele din secolul IV egiptean[612], palestiniano-sirian[613] şi capadocian[614].

Cunoaştem puţine lucruri despre începuturile monahismului în Apus. Este târziu faţă de monahismul oriental, mai ales cel egiptean, şi dezvoltarea sa este relativ lentă. Fenomenul pare la început modest; în schimb, ascetismul este bine dezvoltat[615].

Ei sunt cei care au inspirat permanentele reforme care doreau să învingă povara veacurilor şi slăbiciunea oamenilor.

---

[611] Jean GRIBOMONT, *La naissance et développements du monachisme chrétien*, în DS X, col.1536; A. PIGANIOL, op.cit., pp.414-420; A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme ancien: pour une phénoménologie du monachisme*, abbaye de Bellefontaine, 1979; J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain*, ed.1990, pp.193-211; Idem, *L'Eglise et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994, pp.89-94; J. M. BLAZS-QUEZ, *El monacato de los siglos IV, V, VI como contracultura civil y religiosa*; J. BIARNE, *Le temps des moines d'après les premières règles monastiques d'Occident IV^e^ - V^e^ siècles. Le Temps chrétien*, Paris, 1984, pp.99-128.

[612] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire Romain*, p.192; Idem, *L'Eglise et Cité...*, pp.90-91.

[613] P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977.

A se vedea pentru monahismul sirian: Pierre MARAVAL, art.cit., p.730 et sq.; A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne...*, pp.245-401; Joseph PATRICH, *Palestian Desert Monasticism. The Monastic Systems of Chariton, Gerasimus and Sabas*, în Cristianesimo nella storia, XVI, 1, 1995, pp.1-9.

[614] Gilbert DAGRON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, în Traveaux et Mémoires, 4, Paris, 1970, p.229; Pierre MARAVAL, art.cit., p.737; Gilbert DAGRON, loc.cit., pp.231-239.

A se vedea şi G. DAGRON, loc.cit., p. 248, 262; J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain*, pp.192-193; Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce au IV^e^ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, p.123 sq.

[615] Jean GAUDEMET, *L'Eglise et Cité...*, p.92; R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4 Jahrhundert*, în ZKG 77, 1966; J. FONTAINE, *L'ascètisme chrétien în la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien, La Gallia Romana*, în Atti... Acc. naz. dei Lincei, 1971, pp.87-115; Idem, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^e^ et V^e^ siècles*, în Riv. di storia letteratura religiosa, 15, 1979, pp. 28-53; Jacques BIARNE, *Moines et Rigoristes en Occident*, în HC II, p.747 et sq.; Adalbert De VOGÜE ne oferă cea mai interesantă lucrare asupra monahismului occidental pentru această perioadă: *Histoire littéraire du mouvement monastique în l'antiquité, Première partie: Le monachisme Latin. De l'Itinéraire d'Egérie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396)*, Paris, vol. 1, 1991, vol. 2, 1993.

Tendinţa originală a creştinismului şi a monahismului era de a acorda o atât de mare importanţă valorilor eterne, încât culturii seculare nu-i mai rămânea multă consideraţie, mai ales atunci când făcea parte din valorile care se opuneau revoluţiei spirituale.

Eliberaţi de convenţiile culturii dominante, aceşti monahi luminaţi de o înţelepciune religioasă s-au aflat adesea în situaţia de a recupera culturile locale.

Autoritatea lor asupra populaţiei siriace, armene, copte, etiopiene, precum şi asupra barbarilor[616] stabiliţi în interiorul şi în exteriorul frontierelor Imperiului provenea din acest amestec de harismă religioasă şi de valori reale libere de jurisdicţii omeneşti[617].

[616] Emilian POPESCU, *Chrystianitas Daco-Romana. Florilegium Studiorum*, Bucureşti, 1994, VIII. Brétanion, Géronte (Gerontius-Terentius) et Théotime I, Trois grandes figures de Tomi aux IV^{e}-V^{e} siècles, pp.118-119.

[617] Jean GRIBOMOT, art.cit., *Monachisme et culture*, col. 1545.

a. Mişcările antimonastice

Find una dintre forţele vii ale creştinismului din a doua jumătate a secolului IV, monahismul a jucat un rol considerabil în convertirea aristocraţiei romane[618].

Convertirea unor înalţi funcţionari civili sau militari la ascetismul monastic putea părea astfel în ochii clasei conducătoare drept un veritabil abandon al răspunderilor lor politice şi sociale.

Expresie reînnoită a unui creştinism pur şi dur, monahismul nu putea decât să întrunească adeziunile fervente şi adversităţile înverşunate pe care propovăduirea creştină şi le atrăsese în Imperiul Roman al primelor veacuri.

În anumite medii, ascetismul provoca, aşa cum vom vedea, rezerve, opoziţii, ostilitate. Sihastrul sau eremitul părea unora un asocial, iar obştea monahală ca un fel de „contrasocietate": o redutabilă sete de absolut inspiră hotărârea acestor monahi, succesori ai martirilor, care „părăsesc stindardele Cezarului şi aleg semnul crucii"[619].

Decizie cu atât mai scandaloasă atunci când membrii nobilimii romane sau provinciale sunt cei care îşi părăsesc viaţa lor de relaţii, familiile lor, se lipsesc de cea mai mare parte a bunurilor lor pentru a se retrage, deseori foarte departe, dacă nu chiar în Orient, şi a duce o viaţă monahală.

Un exemplu precis al acestui fel de reacţii ni-l oferă scrisoarea prin care Sfântul Ambrozie, referindu-se la Paulin de Nola, îşi imaginează tulburarea pe care o va pricinui în Senatul roman „convertirea" sa monastică:

„Un om de viţă atât de nobilă, dintr-o asemenea familie, de un astfel de caracter şi de o asemenea elocvenţă să părăsească Senatul şi să întrerupă succesiunea unui neam nobil!"[620].

---

[618] Jacques FONTAINE, *L'Aristocratie Occidentale devant le monachisme aux IV[ème] et V[ème] siècles*, în *Rivista di Storia e Letteratura religio*, Firez, XV, 1, 1979, p. 28.

[619] PRUDENCE, Perist. I, 34: „Caesaris vexilla linquunt, eligunt signum crucis" cf. Jacques FONTAINE, art.cit, p.34.

[620] AMBROISE, *Epist. LVIII à Sabinus*, PL 16, col.1178c et sq.
A se vedea Jacques FONTAINE, art.cit., pp.33-34.

Oamenii de cultură nu pierdeau nici un prilej pentru a le spune părerea lor acestor monahi duşmani ai bucuriilor fireşti, dezertori din viaţa civică şi care nu se întorceau în oraşe decât pentru a stârni răzmeriţe sau a distruge templele[621].

Printre cei care au protestat împotriva monahilor şi a comportării lor se numără împăratul Iulian, retorii Libanius, Eunapius şi un fost prefect al Romei, Rutilius Namatianus[622].

Împăratul Iulian, la mijlocul secolul IV, se mânia pe monahi considerându-i duşmani ai acelei „filantropii" care era pentru el trăsătura caracteristică a spiritului elenistic şi a zeilor săi.

Într-o *Epistolă* adresată marelui preot Teodor, scria: „Sunt unii care părăsesc oraşele pentru a se duce în pustie, deşi, prin firea sa, omul este un animal sociabil şi civilizat.

Dar demonii perverşi care-i stăpânesc îi împing spre această mizantropie. Deja un mare număr dintre ei s-au gândit să se împovăreze cu lanţuri şi obezi, atât de mult îi obsedează duhul necurat căruia s-au încredinţat de bună voie, părăsind închinarea zeilor veşnici şi mântuitori"[623].

Libanius, ilustrul sofist al Antiohiei, prieten al lui Iulian şi unul dintre cei mai renumiţi retori ai timpului, va solicita împăratului Teodosie o intervenţie energică împotriva acestor distrugători de temple, fapte pe care el le impută monahilor, „aceşti oameni care umplu peşterile şi care nu au nimic altceva auster decât haina"[624].

El vedea cu durere cum creştinii se leapădă de zeii seculari. Faţă de monahi, al căror număr sporea sub ochii săi, nu nutrea decât oroare, ca faţă de nişte duşmani ai civilizaţiei. *Pro Templis* este un veritabil rechizitoriu la adresa lor[625].

El îi judecă aspru: „...aceşti oameni înveşmântaţi în negru, care mănâncă mai mult decât nişte elefanţi, şi care de atâta băut fac să obosească mâna sclavilor care le

---

[621] Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., în FLICHE-MARTIN, III, p.355.
[622] Dom GOUGAUD, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, în Revue Mabillon, XXIV, 1934, pp.145-163; Y.M. DUVAL, *Bellérophon et les ascètes chrétiens, Melancholia ou otium?*, în Caesarodunum, II, 1968, pp.183-190.
[623] JULIEN, *Epist. LXXXIX*, b, éd. BIDEZ, p. 155.
[624] *Oratio*, II, 32 cf. LABRIOLLE, loc. cit.
[625] R. VAN LOY, *Le „Pro Templis" de Libanius*, în Byz. VIII, 1933, p. 8; Paul PETIT, *Sur la date du „Pro Templis" de Libanius*, în Byz. XXI, 1951, p. 192.

toarnă vin printre cântări; aceşti oameni care-şi ascund rătăcirile sub o paloare pe care o obţin prin artificii. Da, aceştia sunt oamenii, o, împărate, care, dispreţuind legile încă în vigoare, atacă templele.

Duc lemne pentru a le da foc, pietre şi fiare pentru a le dărâma; cei care nu au de nici unele se slujesc de propriile lor mâini şi picioare.

Smulg acoperişurile, dărâmă zidurile, răstoarnă statuile, distrug altarele. Cât despre preoţi, trebuie să tacă sau să piară! De îndată ce un templu este distrus, începe goana spre următorul, apoi spre al treilea şi aşa mai departe. Ei îngrămădesc trofee după trofee, în dispreţul legii!...”[626].

Retorul Eunapie din Sardes, născut în secolul al IV-lea (în jur de 345-346), pătruns de duhul lui Iulian, în lucrarea sa *Vieţile filosofilor şi sofiştilor*, redactată la începutul secolul V, le reproşează că au născocit cultul martirilor, aceşti criminali atât de puţin interesanţi. Îi bănuieşte de trădare de patrie şi îi acuză că i-au deschis lui Alaric porţile Greciei, Termopilele.

În acelaşi timp şi în aceeaşi lucrare, se revoltă împotriva „acestor oameni numiţi monahi care, având chip omenesc, trăiesc ca nişte porci şi se dedau pe faţă unor excese pe care nu îndrăznesc să le numesc.

În schimb, consideră ca un act de evlavie faptul de a-şi arăta dispreţul faţă de cele divine. În zilele noastre, de altfel, orice om împopoţonat cu un veşmânt negru şi care nu se teme să dea dovadă în public de lipsa bunelor maniere îşi poate îngădui să exercite o autoritate tiranică: la o asemenea virtute înaltă a ajuns omenirea!”[627].

Vorbind (într-un pasaj din *Istoriile* sale, care ne-a parvenit izolat) despre barbari, goţii lui Alaric, care se numesc creştini, el afirmă: „Îşi au chiar şi monahii lor, ceea ce nu este greu, din moment ce pentru a fi monah ajunge să mături pământul cu haine şi cămăşi de un cafeniu murdar, să fii necinstit – şi cunoscut ca atare”[628].

Logica acestei continuităţi se poate observa şi în reproşurile violente pe care nobilul galo-roman Rutilius

---

[626] Ibidem.

[627] *Vie des Sophistes*, édit. BOISSONADE, p.472 cf. Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., p.356.

[628] cf. EUNAPE, Fragm. Hist. Grae., n°55, t.IV, p.38. A se vedea Pierre DE LABRIOLLE, *La réaction païenne...*, p.367.

Claudius Namatianus, fost prefect al Romei, le exprima în 417 la adresa monahilor din insulele ligure[629].

Opinia creştină era şi ea destul de împărţită cu privire la monahi. Sfântul Ioan Hrisostom, într-una dintre *Omiliile* sale la Evanghelia după Matei, afirmă: „Dacă te duci în Egipt, vei afla o singurătate care depăşeşte orice paradis, vei întâlni nenumăraţi îngeri cu chip de om, mulţimi de mucenici, adunări de fecioare etc...”[630].

În trei cărţi, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*[631], el atacă duşmanii monahismului, le respinge acuzaţiile şi se străduieşte să-i convingă pe părinţii creştini să-şi încredinţeze fiii monahilor pentru o educaţie superioară şi o pregătire morală.

În alt loc, arată impresia profundă pe care o făceau asupra mulţimilor din oraşe monahii renumiţi pentru sfinţenia lor: „Când Iulian intra în oraşe – ceea ce se întâmpla rar – venea mai multă mulţime decât la un sofist, la un retor la o persoană de seamă.

Dacă asemenea oameni se bucură de atâta cinste, în timpul unei şederi trecătoare, de ce slavă se vor bucura ei oare în adevărata lor patrie?”[632].

Fericitul Ieronim, într-una din *Epistole*, ne spune cu ce cleveteli acide întâmpinau anumite doamne creştine vocaţia sfântă, *sanctum propositum*, a Paulei şi a Melaniei, când acestea au renunţat la viaţa mondenă[633].

Dacă îi dăm crezare lui Ieronim, era suficient să ai o ţinută rezervată, să te abţii de la prea multă băutură, să nu-ţi placă veselia deşănţată, ca să fii considerat *monachi, continentes, tristes*[634].

La Milan, aflând de hotărârea lui Paulin şi a Therasiei de a se închina vieţii monastice, Ambrozie prevede dezlănţuirea de furie pe care această hotărâre o va stârni în înalta societate[635].

Câteva zeci de ani mai târziu, o altă mărturie şi mai semnificativă este cea a lui Salvian. Acesta descrie manifestările violente la care s-a dedat populaţia oraşelor,

---

[629] RUTILIUS, Itiner., v. 439 à 452. A se vedea Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., în FLICHE-MARTIN, III, p. 356.

[630] In Mt. Hom., VIII. A se vedea şi P.E. LEGRAND, *Saint Jean Chrysostome. Contre les détracteurs de la vie monastique. Exhortations à Théodore*, Paris, 1933.

[631] PG 47, col.319-386. A se vedea QUASTEN III, p.649.

[632] Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., în FLICHE-MARTIN, III, p.358.

[633] JERÔME, *Epist.* XLV, 4.

[634] Ibidem, XXXVIII, 5.

[635] AMBROISE, *Epist.* LVIII, 5.

în special din Cartagina, „împotriva monahilor, adică împotriva sfinţilor lui Dumnezeu”. Această ură este unul dintre motivele care au atras asupra africanilor dezastrul invaziilor.

Salvian adaugă că, dacă vreun *servus Dei,* venind din mânăstirile Egiptului, de la Locurile Sfinte sau venerabilele retrageri din pustie, s-ar fi aventurat în vreo cetate, cu veşmântul său, cu obrazul palid, cu părul tuns la piele, ar fi avut parte de batjocură, fluierături, huiduieli jignitoare[636].

Ceva mai târziu, ierarhia bisericească va resimţi totuşi nevoia de a reglementa raporturile dintre monahi şi episcopat şi de a asigura hegemonia episcopului. În mânăstiri se strecuraseră elemente îndoielnice, prea mulţi monahi bătăuşi tulburau cetăţile.

Sinodul de la Aquileea pomeneşte despre primele fărădelegi ale lui Lucius, care, potrivit scrisorii *Quamlibet,* adresată de sinod împăratului, „îi atacase pe monahi şi pe fecioare, vărsându-le sângele în chip nelegiuit”[637].

Această frază a documentului sinodal, referitoare la fapte petrecute cu vreo şapte ani în urmă, ar fi lipsită de importanţă dacă nu ar conţine una dintre primele două menţiuni cu privire la monahi aflate în actele sinodale.

Cu canonul sinodului de la Saragosa, despre care vom vorbi, se marchează intrarea monahismului în textele oficiale ale Bisericii. Pentru toţi, împăraţi şi episcopi, *monachi* este de acum un nume familiar, desemnând o categorie de creştini deosebit de merituoşi şi de cinstiţi. Sinodul de la Aquileea nu ezită să numească *monahi* victimele lui Lucius.

Să reţinem apariţia acestui termen într-o scrisoare adresată de conducătorii Bisericii conducătorilor Imperiului, într-un context dintre cele mai favorabile: victimele lui Lucius au suferit pentru adevărata credinţă, cea de la Niceea, cu care monahismul născând se vede o dată mai mult asociat[638].

---

[636] SALVIEN, *De gubernatione Dei,* VIII, IV, p.19 şi sq.
A se vedea Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., în FLICHE-MARTIN, III, p.359.

[637] AMBROISE, *Epist.* XII, 1, PL 16, col. 947B: Lucius ille monachorum et virginum impia caede grassatus.

[638] Adalbert DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique...*, I, pp.189-190.

În Apus, la începutul lunii octombrie 380, doisprezece epsicopi spanioli şi acvitani s-au întrunit la Saragosa pentru a condamna acţiunile anumitor credincioşi şi clerici. Într-un canon din cele opt pe care le-au decretat, este vizat monahismul chiar din provincia ierarhilor.

În al şaselea canon este pronunţat cuvântul *monachus*: „Dacă un cleric, din slăbiciune şi trufie deşartă, şi-ar părăsi spontan misiunea sa şi ar voi să pară că respectă mai bine legea ca monah decât ca cleric, acela trebuie să fie *aruncat* din Biserică şi să nu fie primit decât după *o ispăşire îndelungată*, în timpul căreia va fi stat în rugăciune şi orânduială”[639].

Această trecere de la cler la monahism arată în orice caz atracţia pe care o exercita noua mişcare, căreia este cu neputinţă să nu-i recunoşti măcar aparenţa unei superiorităţi morale şi religioase[640].

Mai târziu, sinodul de la Calcedon (451) se va interesa de monahi[641].

Cu prilejul fiecărui conflict important, se manifestă o opinie monastică, pe care izvoarele o recunosc ca atare. În conflictul tipic, monahii sunt aliaţii episcopului Alexandriei împotriva celui al Constantinopolului, fără a se putea stabili alte legături între ei înafară de o alianţă tactică. Împotriva lui Grigorie de Nazianz se coalizează monahii şi săracii.

În noaptea de Paşti 379, în timp ce Grigorie boteza credincioşii, mulţimea năvăleşte în modesta capelă a Anastasiei şi aruncă cu pietre în noul episcop. Grigorie scrie în legătură cu aceasta unui anume Teodor, preot din clerul său, că incidentul l-a tulburat profund şi că vrea să-i dea pe mâna justiţiei pe agresori: „Aflu că înduri cu greu jignirile pe care ni le-au adus monahii şi săracii”, şi confirmă mai departe: „(Cu acest prilej) fecioarele şi-au

[639] BRUNS, II, 14, cf. Adalbert De VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique...*, I, p.190, la note 204, qui indique entre parenthèses les variantes présentées par J. VIVE, *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos*, Barcelone, 1963, p. 17: „Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit ac se velut observantiorem legis in monacho videri (videre) voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum ut (erit) nisi rogando atque observando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur”.
[640] Adalbert De VOGÜE, loc. cit., p.191.
[641] A. DE VOGÜE, loc. cit., p.193.

uitat pudoarea, monahii demnitatea, săracii nefericirea...”[642].

Mişcări antimonastice sau mişcări controversate au apărut şi în Apus şi în Răsăsrit. În a doua jumătate a secolul IV, întâi în Mesopotamia, apoi în Siria, în Asia Mică, în cercurile ascetice s-a dezvoltat o mişcare numită mesalianism (termenul *messalien*, de origine siriacă, înseamnă *cel care se roagă*), care a fost curând numărată printre erezii şi condamnată ca atare.

Una dintre acuzele aduse este cea că s-ar îndepărta de normele sociale, căci permite bărbaţilor şi femeilor să trăiască împreună şi refuză să muncească. Ei situează aceste rătăciri în Mesopotamia şi Antiohia[643].

După 380, sinoadele reunite la Antiohia şi Sida, în Pamfilia, condamnă mesalianismul[644].

În Apus, o mişcare antimonastică a apărut într-o formă literară, la Roma, prin mijlocirea unui laic, Helvidius. Pentru a combate noile idei privind superioritatea celibatului, el a încercat să zdruncine argumentul care constituia principala bază a acestei învăţături, şi anume credinţa în pururea-fecioria Mariei *post partum*.

El compara viaţa unei fecioare şi cea a unei soţii, pentru a sublinia superioritatea stării conjugale. În jur de 392, un anume Iovinian încerca în felul său să împiedice ascetismul răsăritean să se instaureze în societatea romană. Deja în jurul anului 392, un sinod ţinut la Roma îl condamna, împreună cu opt dintre adepţii săi. S-a refugiat la Milan, dar Sfântul Ambrozie a reînnoit condamnarea într-un sinod din 393.

Învăţătura lui Iovinian o cunoaştem graţie Fericitului Ieronim, care a scris o carte *Adversus Iovinianum*. În primul rând, Iovinian a proclamat egalitatea meritelor dobândite de fecioare, văduve şi femei măritate, după botez.

---

642 GREGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.* 77, 1, éd. GALLAY, I, p.95; Gilbert DAGRON, *Le monachisme à Constantinople jusqu’au concile de Chalcédoine*, p. 262.

643 EPIPHANE, *Panarion*, 80; EPHREM, *Contra Haereses*, Madrasa 22 cf. Pierre MARAVAL, *Le monachisme oriental*, în HC II, p.738.

644 Pierre MARAVAL, loc. cit., p.739. A se vedea şi Jean GRIBOMONT, *Le dossier des origines du messalianisme*, în Epectasis, „Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou”, Beauchesne, 1972, pp. 611-625.

Căuta astfel să susţină instituţia căsătoriei împotriva detractorilor săi, inclusiv a celor care preţuiau mai mult celibatul. Cea de-a doua propunere a sa avea un caracter mai abstract, mai specific teologic.

El pretindea că oricine a primit botezul cu deplină credinţă nu mai poate, după această renaştere, să fie târât pe calea păcatului de către diavol. Cea de-a treia teză a lui Iovinan susţinea că nu e nici o deosebire între a te lipsi de hrană şi a o lua cu mulţumire. Încerca deci să minimalizeze meritul postului.

În cea de-a patra şi ultima propunere, Iovinian afirma identitatea recompenselor pe care le vor primi în cer toţi cei care-şi vor fi păstrat credinţa şi curăţenia de la botez. Un drept este un drept, oricare ar fi metoda prin care s-a păstrat în dreptate[645].

Ascetismul catolic îşi cunoaşte limitele o dată cu mişcarea lui Priscilian. Aceasta manifesta, la originile sale, refuzul unei elite spirituale în faţa unei comunităţi ecleziale care tinde să se confunde cu societatea imperială, acceptând afluxul convertirilor grăbite şi superficiale. Pe de altă parte, împrejurările care l-au dus pe spaniol la pierzanie arată în ce măsură împăratul devenise, pentru o mare parte din episcopi, recursul prin excelenţă[646].

La origini, priscilianismul s-a cantonat în Peninsula Iberică, unde a adunat un mic grup de „oameni înduhovniciţi”. Priscilian însuşi aparţine aristocraţiei şi, desigur, ordinului senatorial.

După un botez pare-se tardiv, acest laic cultivat a purces cu zelul neofitului la studierea Bibliei. Pornind de la această lectură duhovnicească a Bibliei, îşi stabileşte doctrina.

Cele trei sensuri ale Bibliei corespund împărţirii trihotomiste a omului în trup, minte şi suflet. Scriptura este plină de taine. Priscilian revendică de asemenea în Hristos, Care este libertate, inspiraţia Duhului: el însuşi este convins că posedă harisme profetice pe care le pot primi şi alţii, bărbaţi sau femei[647].

---

[645] IERONIM, *Adversus Iovinianum*, I, III.
A se vedea Pierre DE LABRIOLLE, art.cit., în FLICHE-MARTIN, III, pp. 361-362.

[646] Charles PIETRI, *L'Etablissement de l'Eglise sous Théodose...*, în HC II, p. 412.

[647] PRISCILLIEN, *Tractatus* VI, 93; III, 56, 59, 66 et 70-72; VIII, 119; Charles PIETRI, loc.cit., p. 415.

Astfel, aceşti aleşi sunt abilitaţi să adune şi să conducă grupuri de abstinenţi şi de înduhovniciţi, ceea ce implică o mare independenţă faţă de ierarhie.

„Referinţa textelor care ilustrează un curent encratist, alăturată condamnării riguroase a sexualtăţii, reaminteşte de demersul maniheienilor, care se serveau de Apocrife pentru a justifica obligaţia la abstinenţă impusă Aleşilor”[648].

Propovăduirea lui Priscilian are la bază o credinţă hristocentrică, şi această credinţă în Hristos este cea care-i inspiră lui Priscilian ascetismul său exigent.

Lucrarea sa, *Tractatus,* insistă asupra necesităţii unei rupturi cu lumea, fără însă ca teologia sa să alunece spre dualismul maniheian. În om, trupul poate deveni templul lui Dumnezeu.

Dacă poftele trupeşti nu sunt creaţia diavolului, ele riscă totuşi să fie exploatate de viclenia celui rău, care stârneşte dorinţa sexuală. Prin urmare, tratatele propovăduiesc o morală a abstinenţei. Această lepădare de trup se păstra în limitele stabilite de Hristos şi de Sfântul Pavel[649].

Fără a interzice căsătoria şi fără a exclude posibilitatea, pentru soţi, să dobândească mântuirea, în opinia lor, calea desăvârşirii duhovniceşti trece printr-o renunţare la lume, la trup, la bogăţie.

Textele au stabilit reguli pentru abstinenţă, cu un calendar precis al zilelor de post obligatorii : săptămânal, miercurea şi vinerea şi chiar şi duminica, precum şi perioade speciale în timpul perioadei Epifaniei[650].

Mişcarea şi-a câştigat simpatizanţi în Betica, în Lusitania, în Galiţia şi dincolo de Pirinei, în Acvitania. În aceste regiuni diferite, comunităţile spirituale se distingeau prin practici care le diferenţiau de creştini.

Membrii lor posteau mai frecvent şi se remarcau de asemenea prin ţinută. Ei îşi impuneau, de pildă, cu o anumită ostentaţie, aspra nevoinţă de a umbla desculţi. Aceasta era o practică a monahilor egipteni atunci când mergeau să se împărtăşească.

---

[648] H. CHADWICH, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church,* Oxford, 1976, pp.77-79 cf. Charles PIETRI, loc.cit.

[649] Pierre DE LABRIOLLE, *Morale et Spiritualité*, în FLICHE-MARTIN, III, p.385.

[650] *Tractatus*, I, 36; V, 83 et 87; VI, 97; IV, 77-78; V, 87; VI, 110-111; VII, 113, 115 la H. CHADWICH, op.cit., pp.90-100. A se vedea şi Charles PIETRI, loc.cit., p.416.

De asemenea, se retrăgeau în singurătate, în chilii izolate sau în locuri departe de lume. Adesea în lipsă de preoţi, ei recunoşteau autoritatea unor mireni, cărora le acordau numele de doctori. Femeile puteau vorbi la întruniri, unde fecioarele îşi făceau făgăduinţele fără a primi binecuvântarea episcopului.

Mişcarea lui Priscilian apărea ca o sectă care se despărţea de poporul credincios şi de păstorii săi, pentru a se deda unor practici secrete şi suspecte.

Priscilian, consacrat episcop de Avila, a sfârşit rău. În urma raportului prefectului Evodius, a fost condamnat la moarte împreună cu patru dintre adepţii săi, inclusiv Euchrotia, şi executat.

b. Legislaţia imperială

În legislaţia imperială, monahismul pare a avea mai multă importanţă decât în legea canonică, la acest sfârşit de veac. Puterea civilă va fi şi ea deseori reticentă, iar comportarea turbulentă a monahilor o va sili să intervină. Intrarea monahilor în legislaţia romană nu are nimic glorios.

Aproape în acelaşi timp, Valens în Orient şi Valentinian I în Apus, tulburaţi de perturbările provocate de aceşti oameni, iau măsuri pentru a le face să înceteze. La Beirut, la 1 ianuarie 370 sau 371, Valens reprimă părăsirea funcţiilor municipale pe motiv de intrare în monahism[651].

El reproşează celor în cauză că fug în pustie pentru a scăpa de obligaţiile curiale şi îl însărcinează pe comitele Orientului să-i urmărească. Ceva mai târziu, ne spune Fericitul Ieronim, îi va obliga la serviciul militar[652]. Arian şi persecutor al monahilor, Valens va fi urmat pe această linie de alţi împăraţi.

Suspectaţi în Apus că atrag vocaţii îndoielnice, monahii sunt totodată acuzaţi că frecventează văduve şi orfane în scopuri interesate. Valentinian I îi adesează episcopului Damasius o lege, la 30 iulie 370, citită în Biserica Romei la acea dată, care-i vizează sub numele de „continentes", asociindu-i clericilor[653].

Este adevărat că numele de „monahi" nu este pomenit, dar un Ieronim, evocând această lege un sfert de veac mai târziu, nu va ezita să înlocuiască acei *continentes* menţionaţi de legiuitor prin *monachi*[654].

Din ce în ce mai mult, monahii tulbură oraşele cu comportarea lor. Autorităţile publice se irită de importanţa acordată monahilor în oraşe şi de acţiunile lor acolo. De la Verona, unde se află pentru moment, împăratul Teodosie priveşte spre Orient, ale cărui cetăţi

---

[651] CTh XII, 1, 63 şi A. DE VOGÜE, loc.cit., p.189.

[652] IERONIM, *Chronicon*, éd. R. HELM, GCS Eusebius, t.VII, p.284, 3-4: „Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus iussit interfici".
A se vedea A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, p.380; A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, I, p. 83.

[653] CTh XVI, 2, 20 şi A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique...*, I, p.84.

[654] IERONIM, *Epist.* 52, 6 (en 394): clerici et monachis. AMBROZIE, *Epist.* 18, 13, parle seulement des sacerdoes et ministri.

au văzut înmulţindu-se violenţele antiiudaice şi antipăgâne asemănătoare celor de la Callinicon. În ciuda marii sale evlavii, el este nevoit să ia unele măsuri restrictive împotriva monahilor.

Suporta cu greu intruziunile acestora în viaţa cetăţilor, ca, de exemplu, descinderea lor în masă din munţii din jurul Antiohiei, la revolta din 387. Cunoaştem deja episodul Callinicon, în 388. Ambrozie îi scrie împăratului: „Monachi multa scelera faciunt!" – „Monahii fac multe crime!"[655].

Teodosie adresează prefectului pretoriului Tatian o lege, la 2 septembrie 390, care cere alungarea monahilor din oraşe şi trimiterea lor în *deserta loca et vastae solitudines*: „Toţi cei care susţin că sunt monahi vor primi porunca de a se duce şi a locui în locuri pustii şi în singurătate"[656]. Termenul *monachus* apare pentru prima oară în legislaţia imperială[657].

Dacă la 370, Valens le reproşa monahilor că „părăsesc cetăţile" pentru a se duce „în singurătăţi şi în locuri retrase", Teodosie le cere să se ducă „în pustie şi în singurătate".

Aduşi atunci din pustie în oraşele lor de origine, monahii sunt acum izgoniţi din oraşe în pustie. Dacă Valens nu dorea ca curialele din Egipt să-şi părăsească postul, Teodosie nu doreşte ca monahii din Orient să tulbure cetăţile.

Orchestrate în 388 de către comitele Timasius, măsurile împotriva monahilor nu au dus la pedepse judiciare pentru cei de la Callinicon, graţie intervenţiei episcopului Mediolanumului, Ambrozie. În prezent, paharul s-a umplut şi o lege generală îi alungă din cetăţi pe aceşti „sceleraţi"[658].

Şi totuşi, prezenţa monahilor în oraşe este un fapt la care legiuitorul nu se poate opune. Chiar şi în Orient, nu toţi monahii urbani dădeau motive de nemulţumire. Pelerinajul şi şederea la Locurile Sfinte, în care monahii şi fecioarele jucau un rol-cheie, era un fenomen prea amplu şi prea respectabil pentru a putea fi zdruncinat în

---

[655] AMBROZIE, *Epist.* LXI, 27, PL 16, col. 1120.

[656] CTh XVI, 3, 1: „Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur". A se vedea J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p. 199.

[657] CTh XII, 1, 63; XVI, 2, 20 şi Adalbert DE VOGÜE, *Histoire litérraire du mouvement monastique*, I, p.82, n. 5.

[658] Adalbert DE VOGÜE, op.cit., II, Paris, 1993, p. 243.

numele unui concept abstract de *monachus*. Alături de alte aspecte benefice ale monahismului urban sta fără îndoială faptul că legea din 390 a fost rapid revocată.

La 17 aprilie 392, Teodosie şi cei doi colegi ai săi adresau aceluiaşi prefect Tatian următorul decret, promulgat de data aceasta la Constantinopol:

„Având în vedere că monahii, cărora li s-a interzis accesul în cetăţi, suferă din această cauză nedreptăţi judiciare, abrogăm această lege şi decretăm ca ei să revină la situaţia lor anterioară. Într-adevăr, decizia Clemenţei Noastre este perimată: le acordăm liberă intrare în aglomerările urbane”[659].

[659] CTh XVI, 3, 2 şi A. DE VOGÜE, op.cit., p. 245.
O altă lege din 9 aprilie 372 interzice călugărilor şi clericilor *să intervină* pe lângă autorităţi pentru a fi suspendate execuţiile criminalilor cărora legea le interzicea *dreptul de apel*. cf. CTh XI, 36, 31.
Vezi şi Jean GAUDEMET, *Eglise et Cité*, p.94.

II. Viaţa creştină şi legile lui Teodosie

Pacea Bisericii favorizase viaţa creştină, cultul. Îngăduindu-i-se să se exercite la lumina zilei, provoacă apariţia unor noi manifestări religioase, procesiuni, aduceri de sfinte moaşte, sărbători publice.

La moartea lui Teodosie I, Biserica creştină este singura care se bucura de avantajele materiale şi morale pe care Constantin le conferise clerului catolic pentru a-l pune pe picior de egalitate cu preoţii păgâni.

În schimbul obligaţiilor la care îi constrânge slujirea Bisricii, clericii beneficiază de privilegii acordate de stat, care îi deosebesc de toate celelalte categorii ale societăţii civile.

Acordând membrilor clerului anumite scutiri fiscale, împăraţii urmăreau două lucruri. Mai întâi, doreau să-i scutească de obligaţiile care i-ar fi împiedicat să se consacre pe deplin slujirii lor.

Pe de altă parte, doreau să scutească de taxe veniturile lor personale, pentru ca acestea să le permită să trăiască şi să facă şi opere caritabile[660].

În 382, Graţian păstra în beneficiul bisericilor un regim pe care îl declara „vechi" şi care le scutea de *munera sordida*[661], dar nu şi de *munera extraordinaria*[662].

Importanţa sarcinilor curiale pentru administraţia cetăţilor în structura socială a epocii nu are nevoie să mai fie subliniată, aşa că este cu atât mai interesant de constatat eforturile lui Teodosie de a scuti clerul de aceasta[663].

Cât priveşte scutirea membrilor clerului de justiţia obişnuită, Graţian şi Teodosie au extins-o în mod expres la dreptul penal. Forul bisericesc, care tinde să sustragă clericii jurisdicţiei seculare pentru a-i supune jurisdicţiei bisericeşti, capătă un dublu caracter: este vorba în acelaşi

---

[660] Luce PIETRI, *Une nouvelle chrétienté*, Chap. I, *L'organisation d'une société cléricale...*, în HC II, p.566.

[661] Munera sordida erau prestaţiile personale pentru întreţinerea drumurilor şi a podurilor, repararea edificiilor publice, etc. cf. J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire...*, p.313.

[662] CTh XI, 16, 15.
A se vedea Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire...*, p. 312.
Munera extraordinaria desemnau contribuţiile excepţionale.

[663] A se vedea Périclès-Pierre JOANNOU, *La législation impériale...*, p. 49 et 133.

timp de un privilegiu pe care statul îl concede membrilor clerului în virtutea calităţii lor de slujitori ai lui Dumnezeu, dar este totodată şi o obligaţie ce revine clericilor din partea legislaţiei canonice, de a se supune sentinţelor tribunalului ecleziastic[664].

Prima lege care declara clericii supuşi judiciar forului ecleziastic este o lege din 4 februarie 384, în care prefectul Egiptului este acuzat de a fi supus clerici torturii, dat fiind că aceştia „îşi au proprii lor judecători şi nu au nimic în comun cu legile publice”[665].

Urmărirea judiciară nu va putea fi ordonată decât după ce vinovăţia va fi fost stabilită de către judecătorul ecleziastic.

În ceea ce-i priveşte pe episcopi, împăratul îşi păstra în mod firesc capacitatea de a-i judeca, dacă se făcea apel la judecata sa[666].

Dar, uneori, sinoadele au condamnat episcopi care doreau să se ducă la Curtea imperială pentru a obţine sprijinul împăratului[667].

Legile imperiale acordă clericilor anumite privilegii. În 381, Teodosie declară în consistoriu că, din respect faţă de episcopi, aceştia nu pot fi constrânşi să depună mărturie în faţa justiţiei[668].

Conştienţi de misiunea lor de a-i ocroti pe săraci, preocupaţi ca împăratul să le recunoască drepturile, unii clerici se duc la Curte şi-l solicită pe împărat. Aceste intervenţii, uneori intempestive, atestă că atât clericii cât mai ales episcopii erau conştienţi de forţa lor.

S-a obţinut de asemenea mijlocirea clericilor, premergătoare azilului. Mijlocirea clericilor avea ca scop fie de a îndepărta, fie măcar de a amâna pedeapsa capitală, pentru a-i lăsa vinovatului vreme de pocăinţă, fie chiar de a a obţine de la împărat graţierea condamnatului. Teodosie a interzis apelul împotriva sentinţelor întemeiate pe mărturisirea celui vinovat[669].

---

[664] Luce PIETRI, art.cit., p.566.
[665] Const. Sirmond., 3.
A se vedea J.R. PALANQUE, în FLICHE-MARTIN III, p.521; Luce PIETRI, art.cit., p.567.
[666] J.R. PALANQUE, loc.cit., p.522.
[667] cf. HEFELE-LECLERQ, I, 2, pp.783-784.
[668] CTh XI, 39, 8.
În anul 385-386, el autorizează *mărturia* preotului, dar *interzice* supunerea la tortură. cf. CTh XI, 39, 10.
[669] cf. CTh IX, 40, 15 (19 mars).

În ceea ce priveşte *dreptul de azil*[670], acest obicei nu era explicitat nici aprobat până la Teodosie.

Veche instituţie ebraică, azilul, sub diferite forme, era cunoscut de majoritatea popoarelor Antichităţii.

La Roma, el se dezvoltase în jurul cultului imperial, mai întâi în folosul sclavilor fugari, apoi în favoarea oricărui cetăţean căutat de justiţie.

Azilul în bisericile creştine a constituit în secolul al IV-lea o cauză de conflicte între cler şi autoritatea seculară. Clerici şi monahi, după cum atestă textele juridice, pretindeau să sustragă justiţiei umane nu numai unii acuzaţi, ci chiar criminali condamnaţi.

Obiceiul azilului creştin stabilit astfel atât în Orient cât şi în Occident, în secolul al IV-lea, şi o regulă admisă de Biserică începând din acea epocă impuneau oricărui episcop datoria de a-i ocroti pe refugiaţi, de a-i ţine în siguranţă, de a sfida ameninţările, chiar şi prigoana, pentru a-i apăra. Era vorba de sclavi, de datornici, de hoţi şi de criminali. Şi era greu de ştiut dacă cel care implora ajutorul Bisericii era sau nu urmărit pe nedrept.

Sinodul de la Sardica, prin Canonul 7, recomandă episcopilor să intervină în favoarea nefericiţilor şi a celor care sufereau o violenţă nedreaptă. O propunere a lui Osius făcută în aceşti termeni: „Episcopul Osius spune că …se întâmplă adesea ca persoane vrednice de milă, victime ale unei violenţe nedrepte, sau alţii condamnaţi la deportare sau la exilarea într-o insulă sau, în sfârşit, acuzaţi fără a fi judecaţi să se refugieze în biserici, şi atunci nu trebuie să li se refuze ajutorul, ci neîntârziat, fără zăbavă, trebuie intervenit pentru a li se dobândi iertarea. Dacă aceasta vi se pare drept, daţi-vă acordul. Şi toţi au răspuns: Aşa să fie”[671].

Teodosie a restrâns acest drept în 392: datornicii la fisc şi criminalii nu se vor mai putea ascunde în spatele imunităţii sfintelor lăcaşuri. Este vorba de o lege dată la Constantinopol la 18 octombrie 392 şi adresată unui comite Romulus:

„Datornicii la fisc, porunceşte împăratul, care îşi închipuie că se pot adăposti în siguranţă în biserici,

---

[670] Despre azil a se vedea: F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IV^e^ au V^e^ siècle*, în Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France, V, 1915-1918, pp.159-246; P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile, thèse*, Paris, 1939; Biondo BIONDI, *Il dirrito romano-cristiano*, I, pp.387-390; J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire...*, pp. 282-287.

[671] HEFELE-LECLERQ, I, 2, can. 7, pp. 784-786.

trebuie scoşi neîntârziat din sfintele lăcaşuri unde s-au ascuns; sau, altfel, episcopii înşişi care se va dovedi că i-au ascuns vor plăti pentru ei. Să se ştie că de acum înainte nici un datornic nu trebuie să mai fie apărat de clerici sau atunci datoria celui pe care au crezut că-l pot apăra va fi plătită de aceştia”[672].

Aşa limitat cum era, dreptul la azil era cel puţin recunoscut pentru prima oară[673].

Se ştie că în secolul IV se dezvolta cultul sfinţilor[674] şi al Sfintei Fecioare. Epoca aceasta este cea a dezvoltării cultului martirilor[675].

Unul dintre fenomenele cele mai ciudate ale acelor timpuri era descoperirea de sfinte rămăşiţe[676], aflate mai ales în urma anumitor avertismente venite de sus. Să mai adăugăm şi obiceiul aducerii de sfinte moaşte: Ghervasie sau Protais[677], Nazarie şi Celsius la Milan; Vital şi Agricola la Bologna. Italia şi Africa sunt bogate în sfinte moaşte. La sfârşitul secolul IV, moaşte ale Sfinţilor Petru şi Pavel se află la Nantes, Milan, Calcedon, precum şi în bisericuţe din satele africane. Roma este deja „marea sursă de moaşte”.

După cât se pare, cultul sfintelor moaşte nu a dus imediat la ciudatele abuzuri care s-au înmulţit mai târziu.

Cu toate acestea, râvna pentru această formă de pietate nu putea să nu încurajeze fraudele aducătoare de câştig. În pofida abundenţei lor, sfintele moaşte nu sunt suficiente pentru toate solicitările. Se instaurează astfel un adevărat *comerţ*.

Moaşte de o autenticitate uneori mai mult decât suspectă sunt vândute, împărţite. Chiar şi Fericitul Augustin semnalează în tratatul său *De opere monachorum,* printre diferitele categorii de monahi

---

[672] CTh IX, 45, 1 (18 octobre 392). A se vedea F. MARTROYE, art.cit., pp.171-172.
[673] J.R. PALANQUE, loc.cit., p.521.
[674] J. GAUDEMET, L'Eglise en l'Empire..., p.687.
[675] Despre cultul martirilor a se vedea: H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 2e édition, 1933; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol., Paris, 1943-1946; Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce au IVe siècle...*; Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction în la chrétienté latine*, traduit par Aline Rousselle, Paris, 1984.
[676] Pierre DE LABRIOLLE, *La réaction païenne...*, pp.420, 432 şi FLOCA pp. 380 et 413.
[677] cf. AMBROISE, *Epist.* 22, PL 16, col.1019 et sq.
A se vedea J. GAUDEMET, loc. cit., p.689.

cerşetori şi rătăcitori, şi pe aceia care „membra martyrum, si tamen martyrum, vendunt”[678].

El blamează deci un astfel de comerţ şi ridică un semn de întrebare asupra autenticităţii „membrelor” din care scot bani aceşti hoinari[679].

Acest trafic, devenit rentabil, căpătase probabil o anumită amploare din moment ce Teodosie, deşi respecta cultul martirilor la locul unde se aflau îngropaţi, interzice[680] transferarea trupurilor martirilor şi tăierea lor în particele spre a fi vândute. În schimb, se permite înălţarea unui *martyrium* pe mormântul celor consideraţi sfinţi.

Câţiva ani mai devreme, într-o lege adresată prefectului de Constantinopole, Teodosie amintea că mormintele, fie că e vorba de înhumări sau de incinerări, trebuie făcute în afara oraşelor şi că nu era îngăduită abaterea de la această lege pe motiv că ar fi vorba de mormântul unui martir[681].

Toate legile lui Teodosie arată preocuparea constantă pe care a avut-o până la sfârşitul vieţii sale de a promova elementul creştin în toate domeniile. Delaţiunea[682], scrisorile anonime, cămătăria, adulterul[683] au fost reprimate.

Copiii minori şi orfanii, ocrotiţi; duminica[684] declarată din nou zi sfântă şi fecioarele sacre ocrotite[685].

Părinţii Bisericii stabiliseră şi ei pedepse aspre pentru anumite păcate comise de creştini, în măsură să distrugă viaţa duhovnicească, viaţa de familie etc. Printre aceste păcate aspru pedepsite de către Sinoade[686] şi Părinţi se numără homosexualitatea.

---

678 XXXVIII, 36, CSEL 41, 585.

679 Pierre DE LABRIOLLE, *Morale et spiritualité*, în FLICHE-MARTIN, III, p.379.

680 CTh IX, 17, 7 (26 février 386): „Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat,nemo mercetur. habeant vero in potestate, şi quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum”.

681 H.t., 6 = CJ, 1, 2, 2 (381).

682 CTh X, 10,12 (26 oct. 380); X, 10, 13 (31 janvier).

683 Ibidem IX, 38, 6 (21 juillet 381); IX, 38, 7 (22 mars 384); IX, 38, 8 (25 février 385); S. 8 (20 février 386).

684 CTh II, 8, 18 (3 nov. 386) et II, 8, 19 (7 août 389).

685 Ibidem, XV, 7, 12 şi Périclès-Pierre JOANNOU, *La législation impériale...*, p.89.

686 Vezi Canoanele 16 şi 17 ale sinodului de la Ancira, cf. FLOCA, p.191. A se vedea CSP, p.68, Can.17: „De his qui in pecudes vel in masculos aut olim putrefacti sunt aut hactenus hoc vitio corrumpuntur”.

Aceştia stabilesc pedepse aspre, în sentinţe pe care tradiţia le-a numit *canoane*[687], care îi îndepărtau pe aceşti păcătoşi de Sfânta Împărtăşanie. Teodosie îi loveşte pe homosexuali, ceea ce provoacă scandalosul incident de la Tesalonic.

[687] Canoanele 7 şi 62 ale Sfântului Vasile cel Mare şi Canonul 4 al Sfântului Grigorie de Nyssa, cf. FLOCA, pp.347, 380, 408-410. A se vedea CPG, p.147, Canonul LXII al Sfântului Vasile cel Mare.

Puterea *în slujba* Ortodoxiei. Reprimarea ereziilor

I. Ereticii

Biserica este una şi se vrea universală. Trebuie vestită Evanghelia, păstrată credinţa, unificată disciplina bisericească. Transmiterea învăţăturii şi apărarea ortodoxiei, acestea sunt marile probleme în care, încă o dată, Statul colaborează cu Biserica.

Sensul etimologic al cuvântului *αιρεσις*[688] este cel de a alege. Desemnând la început o alegere, apoi o preferinţă, o înclinaţie, termenul „erezie" avea să însemne ulterior preferinţa pentru o şcoală, pentru un partid. În literatura greacă profană, cuvântul *erezie* nu avea nici un înţeles defavorabil.

Scriitorii profani s-au slujit de acest termen pentru a desemna diferitele şcoli, doctrinele şi partidele care grupau fie filosofi, fie jurişti, fie moralişti[689].

În mediul iudaic, erezia capătă sens de heterodoxie. În creştinism, cuvântul dobândeşte un sens defavorabil. Erezia este definită drept o doctrină opusă credinţei ortodoxe. Schisma se deosebeşte de erezie, dar este considerată totuşi, ca fiind contaminată de erezie.

Erezia nu se reducea întotdeauna la o dezbatere intelectuală[690], ci putea duce la tulburări grave, care să ameninţe pacea publică şi să necesite intervenţia autorităţii seculare.

Textele canonice nu definesc erezia pe care o reprimă. Părinţii deduc o noţiune mai curând teologică

---

[688] V. GROSSI, art. *Hérésie-Hérétique*, în DECA I, p.1136 prezintă o analiză asupra termenului „erezie". Revista Connaissance des Pères de l'Eglise, Editions Nouvelle Cité, n°60, décembre 1995, dedică numărul respective problematicii ereziilor.
A se vedea: Alain LE BOULLUEC, *L'Emergence de la notion d'hérésie*, pp.8-11; Jacques FANTINO, *L'hérésie selon Irénée de Lyon*, pp. 12-14; Daniel A. BERTRAND, *La réfutation de toutes les hérésies ou le système des systèmes*, pp.15-18; Aline POURKIER, *Un grand hérésiologues: Epiphane de Salamine*, pp.19-23.

[689] Georges CRONTZ, *La lutte contre l'Hérésie en Orient jusqu'au IX^e^ siècle. Pères, Conciles, Empereurs*, Thèse pour le doctorat, Paris, 1933, p.9.

[690] JEAN GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p. 598.

decât juridică, dar care va figura în colecţiile canonice. Ereticul este un om care nu a făcut o alegere justă.

Această accepţiune este tocmai opusul celei pe care termenul eretic o avea pentru greci: cel care este capabil de o alegere justă în cadrul unei filosofii care se constituie ca regulă doctrinală în raport cu obiceiurile, instituţiile şi sentimentele primare ale unui popor.

Ereticul creştin face o alegere înafara codului de viaţă al comunităţii. Din acest motiv, Ambrozie va desemna ereticii drept „duşmani ai credinţei"[691]. Aceasta implică o adeziune personală la ceea ce este contrar credinţei.

Semnificaţia cuvântului eretic în raport cu comunitatea va cunoaşte o adevărată evoluţie de la Tertulian la Augustin. La Tertulian „ereticul nu este considerat creştin"[692].

Din punct de vedere religios, este pus pe acelaşi plan cu păgânul şi iudeul.

Ciprian consideră eretic pe cel care şi-a pierdut identitatea creştină, şi deci posibilitatea mântuirii, prin faptul să se situează în afara unităţii Bisericii[693].

Uneori are nevoie să fie botezat din nou dacă doreşte să reintre în Biserică. Mai târziu, Augustin avea să recunoască din punct de vedere teologic o anumită unitate cu erezia pe plan sacramental[694].

Părinţii răsăriteni, la sfârşitul secolului IV (se vede din conţinutul Canonului 6, atribuit Sinodului II Ecumenic) definesc ereticii drept „cei care sunt de mult alungaţi din Biserică şi care, de atunci, au fost anatematizaţi de noi, precum şi cei care pretind că mărturisesc credinţa cea adevărată, dar care s-au separat şi ţin adunări rivale împotriva episcopilor aflaţi în comuniune cu noi"[695].

Puterea seculară îi defineşte pe eretici ca fiind „cei care nu sunt în comuniune cu episcopii ortodocşi...toţi ceilalţi (care nu urmează această lege) considerăm că, în nebunia şi nelegiuirea lor şi în uşurătatea lor, sunt supuşi infamiei unei învăţături eretice, adunările lor nu pot primi

---

691 AMBROZIE, *In Ps.* 118, 13, 6.

692 TERTULIAN, *Praescr.* 16, 2.

693 CYPRIEN, *De unitate*, 4; *Epist.* 55, 24.

694 AUGUSTIN dedică episcopului donatist Vincent o Epistolă, 93, care este considerată *un document istoric esenţial* în privinţa atitudinii Bisericii faţă de erezie. Vezi V. GROSSI, art. cit., p.1139.

695 *Les Conciles...*, II, 1, pp.90-91.

numele de biserici, iar ei trebuie mai întâi să fie loviţi de răzbunarea divină; apoi, prin inspiraţie cerească, şi de pedeapsa noastră”[696]. Mai târziu, o lege din 7 august 395 va defini ereticul ca „cel care chiar în cele mici se îndepărtează de la credinţă şi de la disciplina catolică”[697].

***

Mulţumită sinoadelor şi scrierilor Părinţilor, cunoaştem principalele erezii ale secolul IV. Autori creştini au consacrat multe pagini pentru a recenza, a descrie şi a respinge diferitele erezii ale trecutului şi ale epocii lor. Ei se numesc ereziologi[698].

Scrierile ereziologice[699] cele mai vechi sunt în majoritatea lor scrieri antignostice, care-şi propun să demaşte greşelile sectanţilor şi să le opună dreapta învăţătură. Aceste lucrări ale celor mai vechi ereziologi reflectă o situaţie doctrinară destul de fluctuantă.

Mulţumită contribuţiei definiţiilor sinodale şi a reflexiilor teologice în continuă dezvoltare, conţinuturile doctrinare se precizează şi se articulează într-un mod mult mai complex. Ereziologii secolelor IV-VIII se mulţumesc să prezinte listele şi descrierile sumare ale ereziilor de la origini şi până în epoca lor.

Epifanie al Salaminei este autorul Παναριον – *Cutia cu leacuri împotriva tuturor ereziilor*, încheiată către 377-380, cea mai lungă lucrare pe care ne-a lăsat-o literatura ereziologică veche şi care reprezintă, după părerea unanimă, apogeul ereziologiei.

Autorul descrie 80 de erezii, dintre care primele 20 aparţin perioadei precreştine. El se inspiră din predecesorii săi Irineu şi Ipolit, pe care îi aduce la zi. Cultura sa nu este la nivelul celei a altor Părinţi din

---

[696] CTh XVI, 1, 2.

[697] CTh XVI, 5, 28 (395 sept. 3), lege dată de Arcadius şi Honorius lui Aurelianus, proconsulul Asiei: „Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare...”.

[698] Aline POURKIER, *Hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Paris, 1992, p.21.

[699] Primul ereziolog a fost Sfântul Justin Martirul şi Filozoful.

A se vedea C. GIANOTTO, *Hérésiologues*, în DECA I, p.1139 şi Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie în la littérature grecque II-III[e] siècles*, Etudes Augustiniennes, 2 vol.: I. *De Justin à Irénée*, II. *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1993.

Veacul de Aur. Alături de Grigorie de Nazianz sau de Ioan Hrisostom, de Vasile al Cezareii şi de Grigorie de Nyssa, fratele acestuia, el apare ca un om puţin cultivat, mânuind cu dificultate limba, necunoscând şi chiar condamnând cultura păgână.

Printre „ereziile” pe care le denunţă îi aflăm pe stoici, pe platonicieni, pe pitagoricieni, pe epicurieni. Cu o slabă pregătire clasică, el reprezintă în acest sens o excepţie printre scriitorii creştini ai epocii sale[700].

Pentru acest secol care a cunoscut un mare număr de erezii, un scriitor, Filastru, de data aceasta din Biserica Apuseană, a încercat să le sistematizeze, cât de cât, şi să treacă în revistă toate aceste secte.

În calitate de episcop de Brescia, el a fost unul dintre semnatarii deciziilor Sinodului de la Aquileea din 381, care i-a caterisit pe episcopii arieni Paladius şi Secondianus de Singidunum. Ne-a rămas de la el lucrarea *Diversarum haereseon liber*, pe care Augustin o descrie pe scurt într-o epistolă[701].

„Ulterioară lucrării lui Epifanie, cea a lui Filastru a fost probabil scrisă între 380 şi 390. Augustin compară cele 156 de erezii descrise de Filastru cu cele 80 ale lui Epifanie, fără să putem obţine de la Epifanie nici cea mai mică informaţie cu privire la această divergenţă, în afară de faptul că cei doi autori aveau idei diferite despre erezie, concept de altfel greu de precizat”[702].

Fără nici o îndoială, Augustin preferă lucrarea lui Epifanie şi remarcăm că nu are prea multă consideraţie pentru cea a lui Filastru.

Într-o scurtă prefaţă, Filastru îşi exprimă intenţia de a se ocupa de diferitele erezii şi rătăciri care împânzesc lumea dintotdeauna, din vremea iudeilor şi până în epoca creştină. În comparaţie cu Epifanie, am notat deja creşterea sensibilă a numărului de erezii descrise.

Filastru ignoră cu desăvârşire deosebirea dintre eretici şi schismatici. Nivelul de informaţie este destul de modest faţă de cele ale lui Irineu sau Epifanie. Chiar şi atunci când descrie ereziile contemporane, unde ar fi

---

[700] Aline POURKIER, op.cit., pp.29-30.

[701] AUGUSTIN, *Epist.* 222. A se vedea PL 12, col.1111-1302.

A se vedea pentru Augustin G. BARDY, *Le „De haeresibus” (de Saint Augsutin) et ses sources*, în Miscell. Augustiniana, Rome, 1931, II, pp. 397-416.

[702] QUASTEN IV, p.183.

trebuit să dispună de o amplă documentaţie de primă mână, nivelul său nu este mai ridicat[703].

Coincidenţa dintre constituţiile lui Teodosie cel Mare cu privire la erezii şi marea enciclopedie a lui Epifanie nu este un sincronism oarecare. Cele dintâi lovesc prin diferite interdicţii minorităţile religioase, enumerate o dată pentru totdeauna, şi definesc irevocabil statutul lor de inferioritate, dacă nu chiar de absolută ilegalitate.

Cea de-a doua face bilanţul deviaţiilor sectare, al căror număr este rotunjit cu forţa la 80, pentru a respecta simbolismul celor 80 de ţiitoare din *Cântarea Cântărilor*. Acest concurs de factori avea să exercite o influenţă hotărâtoare asupra atitudinii comune a ortodocşilor faţă de erezie[704].

Este greu de găsit o listă completă a ereziilor de la sfârşitul sec. IV.

Dacă studiem lucrările Părinţilor şi documentele Bisericii sau cele ale Sinoadelor, întâlnim următoarele erezii: arienii, apolinariştii, eunomienii, bonosienii[705], novaţienii[706], fotinienii[707], montaniştii (frigienii)[708], macedonienii, marcelienii[709], quartodecimanii (tetradiţii)[710], erezia lui Priscilian, sabelienii[711], maniheienii.

O scurtă privire asupra listei dată de legile lui Teodosie arată că puţine secte au luat naştere în secolul al IV-lea şi că cea care atrage cel mai mult atenţia este

---

703 Ibidem, p.184.

704 Jean GOUILLARD, *L'hérésie în l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle*, în Travaux et Mémoires, 1, 1965, pp.300-301.

705 Fondatorul ereziei era preotul Bonosius, viitor episcop de Sardica, în Iliria, la sfârşitul secolului IV. Totuşi, se vor întâlni bonosieni până la sfârşitul secolului VI. Vezi G. BARDY, Bonosiens, în DHGE IX, Paris, 1937, col.1093-1094; M.G. MARA, Bonose, în DECA II, p.383.

706 Novaţienii formau o Biserică schismatică condusă de Novaţian, un preot roman din secolul III, devenit antipapă după alegerea lui Corneliu ca episcop al Romei.

A se vedea: EPIPHANE, *Pan.* 59, 1, 2 în GCS 31, p.364, 3-4; R. JANIN, *Les Novatiens orientaux*, în Echos d'Orient, 1929, pp. 385-397; QUASTEN II, pp.253-277; R.J. SIMONE, *Novatiens (schisme des)*, în DECA II, pp.1779-1781; N.J. VOGT, Novatien, în DECA II, pp.1777-1779.

707 cf. EPIPHANE, Haeres. LXXI, 3, în PG XLII, col.572 şi G. BARDY, Photin de Sirmium, în DTC VI, Paris, 1935, col.1532-1536.

708 Pierre DE LABRIOLLE, *Les Sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913; Heinrich BACHT, *Montanisme*, în DS X, Paris, 1980, col.1670-1676; A. STROBEL, *Das heilige Land des Montanisten*, Berlin, 1980; B. ALAND, *Montan-Montanisme*, DECA II, pp.1673-1675.

709 QUASTEN III, pp. 287-289.

710 Aline POURKIER, op.cit., pp. 366-377.

711 M. SIMONETI, *Sabelius-Sabeliens*, în DECA II, pp. 2205-2206.

mesalianismul, că sectele antice sau importante sunt în număr mic.

Enumerarea *Codului Teodosian* poate fi redusă la vreo duzină de nume, atât este de încărcată de sinonime sau de variante secundare ale unei mişcări identice (ca encratismul[712]): fotinienii, arienii, eunomienii[713], maniheienii[714], aeţienii (anomeii), encratiţii, sacoforii[715], macedonienii (pnevmatomahii), apotactiţii, hidroparastaţii[716], tascodroginţii[717], apolinariştii.

Principalele erezii de la sfârşitul secolului IV rămân apolinarismul[718] şi pnevmatomahii[719].

---

[712] Ibidem, p.303; Georges BLOND, *L'"Hérésie" encratite vers la fin du quatrième siècle*, în Travaux et Recherches, Paris, 1944, p.166; Aline POURKIER, *L'Hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, pp.104-105; Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce...*, p.367, la note 44.

[713] Despre Eunomius: QUASTEN III, pp.435-438; M. SIMONETTI, *Eunomius de Cyzique*, în DECA I, p.909; Robert POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Roma, 1992, XV: *Diffusion et réfutation de l'anoméisme*, p.333 et sq.

[714] H. Ch. PUCHER, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1948; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris, Que sait-je?, 1981; J. REIS, *Manichéisme*, în Catholicisme, 8, Paris, 1977, col. 304-322 et Mani et manichéisme, în DS X, Paris, 1977, col.198-216; Idem, *Les chrétiens parmi les religions. Des actes des Apôtres à Vatican II*, Desclée, pp.118 et sq.

[715] O fracţiune a encratiţilor care refuzau să poarte un palton de lână şi se impuneau prin austeritate. Două legi au fost date de Teodosie împotriva lor: CTh XVI, 5, 9 martie 381; şi 5, 11, 25 iulie 383.

[716] P. BATTIFOL, Aquariens, în DACL 1/2, fasc.9, 1906, col.2648-2654; G. GENTZ, Aquarii, în RLAC I, 1943, col.574-575. Două legi lovesc secta: CTh XVI, 9 şi 11.

[717] CTh XVI, 5, 10.

[718] Ch. KANNENGIESSER, *Apollinaire de Laodicée*, Apollinarisme, în DECA I, p.186; CTh XVI, 5, 14-15; QUASTEN III, pp.537-539; Maurice JOURJON, *La doctrine des Lettres Théologiques*, în GREGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, SC 208, Paris, 1974, pp.11-23.

[719] Ortiz DE URBINA, op.cit., pp.152-156.

II. Punctul de vedere al Bisericii

În lupta împotriva ereziei, Biserica a făcut întotdeauna apel la autoritatea Părinţilor[720]. Potrivit unei tradiţii care începe de la mijlocul sec. IV, Părinţii sunt consideraţi drept garanţii Ortodoxiei[721].

Pentru a redacta decretele de credinţă şi a condamna erezia, sinoadele s-au bazat în primul rând pe scrierile patristice. Mai mult, atât prin scrierile lor cât şi prin lucrarea lor pastorală, Părinţii au contribuit foarte mult la formarea dreptului canonic.

De-a lungul întregului sec. IV, Părinţii au luptat neîncetat împotriva ereziilor, respingându-le atât prin scris cât şi prin predică. În principiile patristice din această perioadă este definită întreaga atitudine a Bisericii Răsăritului faţă de eretici.

Alexandru al Alexandriei, unul din principalii participanţi la sinodul de la Niceea (325), a combătut îndeosebi pericolul arian. Potrivit lui Epifanie (*Haer*. 69, 4), a existat o colecţie de 70 de scrisori ale lui Alexandru, astăzi dispărute, cu excepţia a două importante enciclice privind controversa ariană[722].

Epistolele lui Alexandru rămân încă singurele scrieri împotriva ereziei ariene anterioare sinodului de la Niceea. La Alexandria apare marele campion al Ortodoxiei, Atanasie, care devine marele duşman al ereziei ariene[723].

Sfântul Vasile al Cezareii s-a arătat a fi un inamic al tuturor ereziilor[724]. Cel mai vechi tratat dogmatic al său este *Adversus Eunomium*[725], în trei cărţi, pe care l-a

[720] Alain LE BOULLUEC, op.cit.; *** *La notion d'hérésie en la littérature grecque II-III^e siècles*, Etudes Augustiniennes, 2 vol.: I. *De Justin à Irénée*, II. *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1993.
[721] Sfântul Vasile, *Epist.* 140, 2; GREGORIE DE NAZIANZ, *Oratio* 32, 15; Georges CRONTZ, op.cit., p.25.
[722] QUASTEN III, p.38 et sq.
[723] A se vedea *Simbolul Athanasian*.
[724] M. GIRARDI, *Semplicità et ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell'eretico*, în Vetera Christianorum, 15, 1978, pp. 51-74; A. ROMITA, *L'atteggiamento di s. Basilio verso gli eretici e i non cristiani*, în Nicolaus, 8, 1980, pp.166-172; D. SALACHAS, *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, în Nicolaus, 9, 1981, pp.315-347; pp.332-338; Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce au IV^e siècle...*, p.365 et sq.
[725] Basile DE CESAREE, *Contre Eunome, suivi de EUNOME*, Apologie, introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé avec la collaboration de

redactat între 363 şi 365 şi care respinge mica *Apologie* publicată în 361 de către Eunomiu.

Tratatul său *Despre Sfântul Duh,* scris către 375, respinge atât arianismul cât şi sabelianismul. Calificativele aplicate ereticilor ne-au amintit deja numele mai multor eretici, ca Arie şi Sabelie, capii ereticilor cărora episcopul Cezareii le-a criticat în nenumărate rânduri erorile. Mai puţin frecvent îi citează pe discipolii celui dintâi: Aetius, diacon din Antiohia, şi Eunomiu, episcop al Cizicului.

El ne informează de asemenea despre învăţăturile lui Marcel al Ancyrei şi ale lui Apolinarie, mai pe scurt despre erorile catarilor, adică ale novaţienilor, despre sectele encratite, destul de răspândite în regiunile limitrofe: apotactiţii, hidroparastaţii şi sacoforii; marcioniţii, pepuzenii şi valentinienii.

Pe maniheieni îi cunoştea doar din cărţi. Milenarismul, al cărui principal nucleu a fost Asia Mică, nu pare a-i fi trezit îngrijorarea lui Vasile, decât în măsura în care învăţătura era susţinută de Apolinarie. Numele pnevmatomahilor nu apare decât rar în corespondenţa sa, şi el depune toate eforturile pentru a-i respinge şi contracara. Această denumire, care se va schimba puţin mai târziu în cea de macedonieni, apare aici pentru prima oară[726].

La adresa ereticilor Sfântul Vasile nu-şi drămuieşte epitetele acide şi acuzatoare: Marcel este nelegiuit, Arie un infam, Valentinian şi Sabelie nişte proşti (*ματαιοφπως*); discipolii celui de-al doilea sunt atinşi de boala lui, cei ai primului de nebunia lui.

Dintr-o scrisoare adresată de el către trei episcopi exilaţi din Egipt putem înţelege că episcopul Cezareii lucra neobosit pentru a-i readuce pe eretici la dreapta credinţă şi că acorda de asemenea o deosebită importanţă manifestării publice a pocăinţei lor.

În legătură cu Apolinarie, Vasile le recomandă acestor proscrişi: „Vă rugăm, ca nişte iscusiţi doctori care au învăţat să-i ia cu blândeţe pe cei care le rezistă, să vă străduiţi a-l readuce pe acest om la disciplina Bisericii...

Georges-Mathieu de Durand et de Louis Doutreleau, t.I, în SC 299, Paris, 1982, t.II, SC 305, Paris, 1983.

[726] Benoît GAIN, *L'Eglise de Cappadoce au IV^e siècle...*, pp. 366-370.

înfăţişaţi-i dogmele Ortodoxiei, pentru ca convertirea sa să fie manifestă şi pocăinţa sa cunoscută de fraţi”[727].

Didim, supranumit „cel Orb”, unul dintre conducătorii şcolii catehetice din Alexandria în secolul al IV-lea, condamnă erorile ereziilor în câteva tratate: *Despre Treime,* unde polemizează şi cu maniheienii, *Despre Sfântul Duh*[728]; *Împotriva maniheienilor, De dogmatibus et contre Arianos,* pierdute în prezent.

Amfilohie de Iconium a scris *Împotriva apotactiţilor şi gemeliţilor*, lucrare păstrată într-o versiune coptă şi alcătuită între 373 şi 381, în care combate extremiştii care, din raţiuni ascetice, respingeau căsătoria, vinul şi participarea la Trupul şi Sângele Mântuitorului.

Gemeliţii dezaprobau până şi posesiunea de animale domestice şi portul veşmintelor de lână. Tratatul face parte din marea campanie purtată de Amfilohie împotriva cultelor puritane şi extatice din Răsărit[729].

Grigorie de Nazianz, prin cele *Cinci Cuvântări Teologice* rostite la Constantinopol în vara anului 380, apără învăţătura Bisericii de eunomieni şi macedoneni, îndeosebi în a IV-a cuvântare, care respinge obiecţiile arienilor la dumnezeirea Fiului, şi în cea de-a V-a, care apără dumnezeirea Sfântului Duh împotriva macedonenilor[730].

În trei *Scrisori teologice* (101, 102, 202), el respinge şi învăţătura apolinaristă[731].

Grigorie de Nyssa a fost, după moartea lui Vasile, cel mai zelos apărător al Ortodoxiei. Un sinod ţinut la Antiohia în 379 l-a însărcinat să inspecteze Bisericile din Pont[732].

El este scriitorul cel mai prolific al epocii sale în lupta doctrinară împotriva ereziei. Străduindu-se să respingă erorile fiecărei secte, Sfântul Grigorie speră să-i readucă pe eretici la Biserică prin „desfăşurarea logică a argumentaţiei[733].

Sfântul Grigorie ne-a lăsat o descriere plină de umor cu privire la agitaţia provocată de dezbaterile

---

727 Ep. 265, § 2 III 131, 64-72.
728 QUASTEN III, p.132 et sq.
729 QUASTEN III, p.423.
730 P. GALLAY, *Les discours théologiques*, Lyon et Paris, 1942.
731 GREGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques...,* SC 208.
732 cf. *Vie de Macrine*, în PG XLVI, col.973.
733 *Discours catéchétique*, avant propos, 3.

teologice de la sfârşitul secolului IV: „Întreg oraşul, străduţe, pieţe, locuri publice, este ticsit de lume, întâlneşti croitori, zarafi, băcani. Te interesezi de o monedă, ţi se răspunde printr-o dizertaţie despre γεννητος şi αγεννητος; vrei să afli preţul pâinii, ţi se spune că Tatăl este cel mai mare, iar Fiul Îi este supus; spui că vrei să faci o baie, ţi se răspunde că Fiul a apărut din nimic!”[734].

În tratatele sale: *Adversus Eunomium*[735], alcătuit în jur de 380, *Adversus apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum, Antirrheticus adversus Apollinarem* şi *Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos*[736], Sf. Grigorie descâlceşte cu pricepere subtilităţile învăţăturilor eretice, respingându-le pe baza argumentelor scripturistice, istorice şi raţionale şi opunându-le tradiţia. Cea mai importantă dintre scrierile sale dogmatice este lunga sa *Cateheză,* scrisă în jur de 385.

Grigorie „expune admirabil principalele dogme, pe care le apără împotriva păgânilor, iudeilor şi ereticilor, şi caută să întemeieze complexul ansamblu al învăţăturii creştine pe o bază metafizică şi nu numai pe autoritatea Scripturii”[737].

Într-o scrisoare canonică, adresată lui Letoius, episcop de Melitene, el consideră erezia drept un păcat care vine din coruperea raţiunii[738] şi, prin urmare, stabileşte o penitenţă mai aspră pentru ispăşire:

„Deci acela care după ce şi-a renegat credinţa în Hristos, îmbrăţişează de bună voie erorile iudaismului, ale idolatriei, ale maniheismului sau ale altui cult nelegiuit, dacă apoi se pocăieşte, va fi obligat să facă penitenţă toată viaţa. Nu va fi niciodată primit să se roage împreună cu poporul, ci se va putea ruga în particular. Nu va primi împărtăşania decât la moarte”[739].

---

[734] Oratio de Deitate Filii et SpiritiSancti, PG XLVI, col.557B.

[735] GREGOIRE DE NYSSE, Contra Eunomium libri, pars prior (libri I et II vulgo I et XIII); pars altera (liber III vulgo III-XII); refutatio confessionis Eunomii (vulgo li. II), Leyde, 1960; Idem, Contra Eunomium, I, 1-146, einleitet, übersetzt und kommentiert von JÜRGEN-André Röder, éd. Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin etc., 1993. A se vedea şi Bernard POTTIER, Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systhématique du „Contre Eunome” avec la traduction inédite des extraits d'Eunome. Préface de Mariette CANEVET, Culture et vérite, Paris, 1994; Mariette CANEVET, Préface, la Bernard POTTIER, op.cit., p.6.

[736] QUASTEN III, pp.368-371.

[737] Oratio catechetica magna, PG XLV. A se vedea QUASTEN III, p.375.

[738] Lettre canonique: canon 1.

[739] Ibidem, PG XLV, col.225. Georges CRONTZ, op.cit., pp.69-70.

În principiu, Sfântul Grigorie este de o asprime excepţională faţă de eretici, dar în practică admite că stă în putinţa slujitorilor Bisericii să scurteze perioada de penitenţă[740].

Diodor din Tars, din 378 episcop al Tarsului Ciliciei, după cum ne informează Quasten, „a scris 25 de cărţi *Împotriva maniheienilor*, în primele şapte respingând lucrarea lui Addas, discipolul lui Mani, intitulat *Modion*, în timp ce din celelalte explica şi elucida sensul anumitor pasaje din Scripturi pe care maniheienii obişnuiau să şi le însuşească pentru a-şi susţine părerile speciale. Un florilegiu sirian păstrează 33 de extrase din tratatul *Împotriva synusianiştilor* lui Diodor, dintre care unele au fost falsificate de apolinarişti"[741].

Ioan Hrisostom se adresează special anomeilor, căci scopul său era: „de a doborî un arbore sălbatic şi necultivat, adică erezia anomeilor"[742], după cum afirmă el în tratatul *Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*. Prima serie cuprinde cinci predici rostite în Antiohia în jur de 386-387. Cea de-a doua serie de predici a fost susţinută la Constantinopol în 397[743].

Biserica nu putea ignora erezia. Multitudinea sectelor, vigoarea celor mai importante, atacurile lor împotriva credincioşilor fideli credinţei de la Niceea, făceau cu neputinţă ignorarea lor.

Dar Biserica este şi mesagera păcii. Pedepsele îi repugnă şi violenţa nu este cea mai bună cale pentru a readuce pe om la Hristos. Trei atitudini erau posibile: toleranţa, ruptura, constrângerea[744].

Biserica nu poate admite propagarea greşelii şi în acest sens nu poate adopta toleranţa. Dar ea poate refuza măsurile de constrângere imediată şi mai ales refuza sprijinul puterii seculare[745].

---

740 *Lettre canonique*: canon 5.

741 QUASTEN III, p. 562.

742 *Le Discours* III, 10.

743 Jean CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Contre les anoméens, homélies I-V)*, introduction de Jean DANIÉLOU, texte critique et notes de Anne-Marie MALINGREY, traduction de Robert FLACELIÈRE, în SC 28 bis, Paris, 1970; Idem, *Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les anoméens homélies VII-XII*, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY, Paris, 1994.

744 Jean GAUDEMET, *L'Eglise et l'Empire romain...*, p. 602.

745 Ibidem.

Ambrozie[746], Ieronim[747] şi mai târziu Augustin[748] recomandă ruptura cu ereticii. Clericii nu trebuie să participe la nici o întrunire a ereticilor.

Toţi creştinii trebuie să refuze să se roage cu ei. Amploarea ereziilor pune doctrinei creştine o problemă nouă. În funcţie de împrejurări, în funcţie şi de erezii, atitudinea sa variază.

Ostilă în principiu oricărei constrângeri, Biserica este uneori silită să recurgă la ele din cauza violenţei luptei şi a imposibilităţii unei alte soluţii. Priscilianiştii au fost trataţi cu multă rigoare. Priscilian a fost, în 385, prima victimă a învăţăturilor greşite.

Dar moartea sa a fost aspru judecată de Sfântul Ambrozie, Siricius sau Sfântul Martin. Când situaţia Bisericii se consolidează şi ea poate conta pe sprijin secular, doctrina evoluează. Ambrozie se arată mai aspru faţă de eretici decât faţă de păgâni. Greşeala acestora nu este doar neştiinţa, ci este o adevărată trădare.

El face apel la braţul secular pentru a asigura executarea sentinţelor de caterisire la adresa unui episcop. Dar refuză constrângerea brutală şi protestează împotriva episcopilor care i-au dorit moartea lui Priscilian[749].

Optat de Mileva rămâne singurul dintre Părinţi care cere pedeapsa cu moartea pentru donatişti[750].

Potrivit obiceiului, sinoadele au stabilit modalităţile de reintegrare a anumitor eretici[751]. Canonul 7, atribuit sinodului de la Constantinopol din 381, stabileşte că „cei care trec de la erezie la ortodoxie şi la moştenirea celor aleşi, noi îi primim în ordinea şi potrivit regulii următoare.

Arienii şi macedonienii, sabazienii[752] şi novaţienii care se califică drept curaţi, aristeroii, quartodecimanii şi tetradiţii, precum şi apolinariştii, îi primim cu condiţia să prezinte un document anatematizând orice erezie care nu gândeşte aşa cum gândeşte sfânta Biserică a lui Dumnezeu, catolică şi apostolică, să primească mai întâi pecetea ungerii cu Sfântul mir pe frunte, pe ochi, pe nas,

---

746 AMBROZIE, *Expos. Evang. Luc.*, VI, 67.
747 IERONIM, *In Epist. ad Galatas*, III, c.5, v.11, PL 26, 405.
748 AUGUSTIN, *Contre Parmenian*, II, 1, 3.
749 AMBROZIE, *Ep.* 24, 12, PL 16, col.1039.
750 OPTAT DE MILEVE, *De schism. Donat.*, III, C.6-7.
751 A se vedea les canon 19 I ec.; 7-8 Laodicée (343); 3 Athanase cel Mare; 1, 47 Sfântul Vasile cel Mare.
752 cf. SOCRATE VII, 18, PG LXLVII, col.1468.

pe gură şi pe urechi, şi, pecetluindu-i cu pecetea crucii, să spunem: „Pecetea darului Sfântului Duh".

Cât priveşte eunomienii care nu sunt botezaţi decât cu o singură cufundare, şi montaniştii numiţi aici frigieni, şi sabelienii care învaţă despre identitatea Fiului şi a Tatălui, şi fac şi alte acţiuni regretabile, precum şi toate celelalte erezii (căci există aici un mare număr, mai ales cele venite din Galatia), toţi aceia care vor să treacă la ortodoxie, îi primim ca şi cum ar fi păgâni: în prima zi îi facem creştini, a doua zi catehumeni, a treia zi îi exorcizăm suflându-le de trei ori pe faţă şi urechi. Îi instruim astfel şi îi facem să rămână mult timp în Biserică să asculte Scripturile, şi atunci îi botezăm"[753].

Canonul vorbeşte deci de un obicei. Părinţii Sinodului de la Niceea din 325 stabiliseră deja modalităţile de reintegrare a ereticilor prin Canonul 8[754], care se referă la reintegrarea preoţilor novaţieni.

Sinodul de la Roma din 386, în Canonul 8, stabileşte de asemenea reguli pentru reintegrarea novaţienilor. „Cei care vin de la novaţieni sau de la *montenses*, să fie primiţi doar după punerea mâinilor, şi aceasta pentru că reboteează"[755].

În ceea ce priveşte reintegrarea donatiştilor, deciziile sinodale sunt foarte stricte. Sinodul de la Hippone din 393 reia vechile decizii sinodale:

„Vechea prevedere a sinoadelor, potrivit căreia orice cleric donatist nu poate fi primit în Biserică decât ca laic îşi păstrează întreaga putere, cu excepţia celor care nu au fost niciodată rebotezaţi sau care vor să se întoarcă în Biserică cu parohia pe care au avut-o până atunci (adică aceia îşi pot păstra rangul bisericesc)".[756]

***

---

[753] CCO, pp. 53-54; *** *Les Conciles...*, II, 1, p.95.

[754] *** *Les Conciles...*, II, 1, pp.43-45: „Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les purs, mais qui voudraient entrer ensemble în l'Eglise catholique et apostolique, il a paru bon au saint et grand concile qu'on leur impose les mains et qu'ainsi ils demeurent în le clergé; mais avant tout ils promettront par écrit de se conformer aux décrets de l'Eglise catholique et de les suivre, c'est-à-dire de garder la communion avec ceux qui se sont mariés en deuxièmes noces et avec ceux qui ont failli în les persécutions, pour lesquels un temps de pénitence a été assigné et une date fixée. Ils seront ainsi tenus de suivre en tout les décrets de l'Eglise catholique et apostolique".

[755] HEFELE-LECLERQ, II, 1, pp.70-71.

[756] Ibidem, p. 89.

Deşi scrierile şi activitatea antieretică depind adesea de circumstanţe speciale, întâlnim totuşi o anumită unitate de vederi şi de metodă[757].

În această luptă, toţi Părinţii pornesc de la principiul că specificul religiei este de a convinge nu de a constrânge. Ei discută şi polemizează cu ereticii, dorind să-i convingă. Polemica se învârte întotdeauna în jurul celor mai recente erezii. Iar Părinţii sunt cu atât mai fermi cu cât ereziile de care se ocupă sunt mai aproape de epoca lor.

Dar ereticii nu erau inofensivi. Părinţii erau astfel nevoiţi să acţioneze ca oameni ai Bisericii şi conducători. Severi faţă de erezii, ei sunt plini de milostivire faţă de eretici.

Pentru ei, pocăinţa ereticului valorează mai mult decât orice pedeapsă şi ca urmare reglementează cu multă grijă forma şi durata pocăinţei ereticilor.

Pentru a combate erezia, ei nu folosesc decât mijloace duhovniceşti, deşi ar avea posibilitatea să apeleze la puterea politică[758]. Ioan Hrisostom acceptă intervenţia puterii, în nădejdea că teama de măsurile seculare va înfrânge îndărătnicia şi va pune capăt propagandei ereticilor.

---

[757] Georges CRONTZ, op.cit., p.7 ş.u.
[758] Ibidem, p.79.

III. Legile lui Teodosie împotriva ereziei

Adoptarea unor căi de constrângere s-a impus, deoarece Biserica nu dispune de suficiente mijloace de acţiune pentru a face presiuni asupra acelora care rămân în afara ei. Sancţiunea sa cea mai gravă, excomunicarea, riscă să nu fie luată în considerare de către eretici, care îi contestă tocmai autoritatea.

Sprijinul secular se dovedeşte astfel necesar. Apelul ierarhiei la intervenţia seculară a fost în general ascultat. În afara rolului lor de apărător al credinţei, de care majoritatea împăraţilor erau adânc convinşi, tulburarea ordinei publice pe care o provoacă erezia va degenera adesea în revoltă[759].

Intervenind împăratul nu este mandatarul Bisericii. Acţionează pentru ea, dar în virtutea propriilor prerogative. O dată cu împăraţii fideli Bisericii, care fac din catolicism religia oficială, situaţia ereticilor avea să se agraveze. Ei nu mai reprezentau pur şi simplu diversitatea doctrinelor, ci doctrina greşită.

Erezia devine un *crimen publicum* ţinând de tribunalele represive ale statului. În Apus, Gratian condamnă, în 379, toate ereziile[760] iar anul următor, sub influenţa lui Ambrozie, confiscă lăcaşurile de cult[761].

Ruptura unităţii religioase în jurul credinţei mărturisite de câţiva episcopi consideraţi drept garanţi ai ortodoxiei, pe care o impusese Teodosie I, apare ca un pericol pentru pacea socială.

Preocuparea pentru ordinea publică se adaugă astfel misiunii religioase, aşa cum era ea concepută de împăraţii adepţi ai doctrinei de colaborare, pentru a-i incita să lovească cu asprime în eretici[762].

Unitatea religioasă pare a fi deci o poruncă dumnezeiască. În principiu, împăratul îi pedepsea pe eretici mai întâi ca rebeli faţă de această unitate. În afara acestui temei religios, reprimarea ereziei de către puterea seculară a avut motive politice, căci erezia zdruncina şi

[759] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain*, p. 607.
[760] CTh XVI, 5, 5 (3 august 379).
[761] CTh XVI, 5, 4.
[762] Jean GAUDEMET, *L'Eglise et Cité*, p.425.

unitatea socială a imperiului. Din momentul în care creştinismul a fost declarat religie de stat, unitatea Bisericii garanta unitatea statului.

Teodosie va interveni foarte activ împotriva ereticilor în tot timpul domniei sale[763]. Legile promulgate în acest sens se împart în două grupe separate de o perioadă de patru ani, din ianuarie 384 în martie 388.

Prima grupă nu cuprinde decât legi valabile pentru Răsărit, parte a imperiului aflată sub autoritatea lui Teodosie încă de la urcarea sa pe tron: sunt legile de la 6 la 16 din *Codul teodosian*. Ele sunt în legătură cu sinodul de la Constantinopol din 381 şi cu prelungirile sale din 382 şi 383. A doua grupă începe cu primele ostilităţi împotriva uzurpatorului Maxim şi se întinde până la moartea împăratului. Aceste legi arată voinţa lui Teodosie de a extinde reprimarea ereziei la întreaga lume romană (*CTh* XVI, 5, 19 -20-21)[764].

Dacă deosebirea dintre dreapta credinţă şi erezie datează din timpul lui Constantin, care opusese Biserica ortodoxă ereticilor, precizarea acestei distincţii, reglementarea raporturilor dintre ortodocşi şi heterodocşi este opera lui Teodosie.

Celebrul său edict de la Tesalonic (380), care făcea din creştinismul ortodox religia oficială, condamna implicit toate ereziile. Teodosie îşi afirmă datoria sa de creştin ortodox, luând prin acest edict o poziţie dogmatică, fără a fi solicitat în prealabil sprijinul unui sinod.

Cu acest prilej, împăratul dă o definiţie pentru eretici: „Ceilalţi (cei care nu sunt în comuniune cu Damasius al Romei şi cu Petru al Alexandriei) sunt eretici şi loviţi de infamie, locurile lor de întrunire nu au dreptul să se numească biserici. Dumnezeu îi va pedepsi, apoi şi noi”[765].

---

[763] Legislaţia lui Teodosie împotriva ereticilor este sumar schiţată în lucrările: Georges CRONTZ, op.cit., pp.110-118; J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, pp. 598-620; N.Q. KING, op.cit., pp. 50-69; mai dezvoltată în articolul lui W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodossius*.
O traducere a legilor lui Teodosie în limba franceză se datorează lui Jean ROUGE, *La législation de Théodose contre les hérétiques*. Traduction de CTh, XVI, 5, 6-24, în Epektasis, 1972, pp.635-649; Antonella DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, 1990, p.145 et sq.
[764] cf. Jean ROUGE, art.cit., p.635.
[765] CTh XVI, 1, 2.

În textul legilor, ereziile sunt considerate: „învăţături pline de vicii, odioase lui Dumnezeu şi oamenilor”[766]. Întrunirile lor de cult sunt calificate drept „oculte şi secrete”[767]; de „adunări clandestine de sceleraţi”.

În acelaşi timp, este definită crima de sacrilegiu, comisă de cei care, din neştiinţă sau din neglijentă, nu respectă legea divină[768]. Deturnat de la opera sa religioasă de către pericolul got, Teodosie nu va relua măsurile, pe care le implica această condamnare, decât începând cu anul 381. Din acel moment, legile se înmulţesc.

Diferitele secte sunt lovite mai mult sau mai puţin sever. Ereticii pierd dreptul de a avea edificii de cult şi de a se aduna pentru cult, sunt excluşi din marile oraşe, sunt loviţi de multe restricţii, nemaiputând face sau primi liberalităţi, da mărturie în justiţie, de a îndeplini funcţii la palat sau în armată.

Dacă privim lista ereziilor, care au fost lovite de aceste legi, putem observa că sunt aceleaşi cu cele combătute de Sfântul Vasile cel Mare, ceea ce ne poate face să credem că Teodosie ar fi fost influenţat poate de cineva din anturajul acestuia.

Aceste legi repetate, pedepsele din ce în ce mai aspre, ameninţarea la adresa funcţionarilor recalcitranţi în a aplica aceste legi, totul dovedeşte pe de o parte rezistenţa înverşunată a ereticilor, pe de altă parte voinţa de nezdruncinat a lui Teodosie de a face Ortodoxia să triumfe, însufleţit cum era de convingerea sa intimă de creştin[769].

Înaintea sinodului de la Constantinopol din 381, Teodosie I a adresat prefectului pretoriului Răsăritului, Eutropiu, două legi privind interzicerea ereticilor. La 10 ianuarie 381, el interzice adunările ereticilor:

„Să nu se deschidă ereticilor nici un locaş pentru a-şi celebra misteriile, nici un prilej pentru a exercita nebunia minţii lor încăpăţânate. Să ştie toată lumea că, chiar dacă acest soi de oameni a obţinut vreo favoare prin vreo dispoziţie particulară smulsă prin înşelăciune, nu are

---

[766] Ibidem, XVI, 5, 12: „Vitiorum institutio deo atque exosa, Eunomina scilicet, Arriana, Macedoniana, Appolinariana ceterarumque sectarum...”. Legea din 3 dec. 383.

[767] Ibidem, XVI, 5, 9: „Secretas turbas eligit pessimorum... nemo tales occultos latensque conuentus”. Legea din 31 martie 382.

[768] Ibidem, XVI, 2, 25.

[769] Péricles-Pierre JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476),* p. 47.

nici o valoare. Ticăloasa adunătură a ereticilor să fie împiedicată să-şi ţină întrunirile nelegiuite. Fie ca numele lui Dumnezeu Unul şi Atotputernic să fie pretutindeni slăvit, iar credinţa de la Niceea, transmisă odinioară de strămoşii noştri şi confirmată de mărturia şi afirmarea religiei divine să fie întotdeauna respectată şi urmată.

Fie ca pata întinăciunii fotiniene, veninul sacrilegiului arian, crima necredinţei eunomiene şi ororile abominabile ale sectelor, a căror monstruozitate apare încă din numele autorilor lor, să dispară şi să nu se mai audă nici măcar vorbindu-se despre ele. Trebuie considerat ca păstrător al credinţei de la Niceea şi adevărat credincios al dreptei credinţe pe cel care mărturiseşte anume pe Dumnezeu Atotputernic şi pe Hristos, Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu, Dumnezeu născut din Dumnezeu, Lumină născută din Lumină, pe cel care nu coboară prin negaţiile sale pe Duhul Sfânt pe Care-L aşteptăm şi-L primim de la Ziditorul a toate; pe cel care cinsteşte cu o credinţă nepătată firea nedespărţită a Prea Sfintei Treimi, aceea pe care credincioşii o numesc corect folosindu-se de termenul grecesc ουσια"[770].

Teodosie consideră aceste credinţe „deplin întemeiate" şi prin urmare „ele trebuie cinstite". Vedem că doreşte să respecte dumnezeirea Duhului Sfânt şi că vorbeşte de Sfânta Treime. La botezul său, credem că a rostit un *credo* aproape identic cu cel care a fost stabilit la Constantinopol.

Celor care nu recunosc credinţa în Sfânta Treime, Teodosie le porunceşte: „să înceteze să uzurpe numele, străin de viclenia lor vădită, al adevăratei religii, să fie socotiţi nelegiuiţi la descoperirea crimelor lor. Să fie îndepărtaţi şi ţinuţi departe de pragul oricărei biserici, întrucât noi interzicem ereticilor să-şi ţină în oraşe adunările lor nelegiuite.

Poruncim ca, dacă ar încerca să se întrunească prin vreo tulburare oarecare, să fie alungaţi chiar în afara zidurilor oraşelor pentru a pune capăt nebuniei lor; ca în întreaga lume, bisericile să fie înapoiate tuturor episcopilor ortodocşi care mărturisesc credinţa de la Niceea"[771].

---

[770] CTh XVI, 5, 6. Legea a fost promulgată de trei Auguşti: Graţian, Valentinian şi Teodosie.
[771] Ibidem. Vezi şi Jean ROUGE, art.cit., p.636-637.

Într-o altă lege, dată la Constantinopol la 8 mai 381, cu puţin înaintea marelui sinod, Teodosie îi loveşte pe maniheieni, care sunt în realitate foarte periculoşi. Ei sunt lipsiţi de drepturile civile, iar Teodosie adaugă de asemenea: „Pe lângă această sancţiune (ceea ce urmează): să nu-şi aşeze obişnuitele morminte ale funestelor lor misterii în locurile de întrunire din aglomerări, nici în metropole, ci să fie ţinuţi cu totul departe de ilustra cetate. Să nu cumva, printr-o înşelătorie vicleană, să se apere apelând şi desemnând (ca simboluri) o credinţă încercată şi o conduită mai neprihănită.

Astfel, unii dintre ei vor să fie numiţi encratiţi, apocatactiţi, hidroparastaţi sau sacofori pentru a se preface, prin varietatea acestor diferite denumiri, că îndeplinesc îndatoririle religioase. Aşadar, folosirea acestor nume să nu apere pe nici unul dintre ei, ci să fie consideraţi infami şi nelegiuiţi pentru crima sectelor”[772].

Sub presiunea Sinodului de la Constantinopol din 381, Teodosie a precizat măsurile pe care le luase deja el însuşi. Multe dintre legi repetă anumite măsuri anterioare, ceea ce înseamnă fie că nu au fost puse în aplicare, fie că au căzut repede în uitare.

În timpul unei şedinţe a sinodului, din 19 iulie 381, împăratul îi porunceşte comitelui Răsăritului să confişte imediat bisericile eunomienilor, arienilor. În acelaşi timp, aceşti eretici pierd dreptul de a zidi biserici atât în oraş cât şi la ţară:

„Poruncim ca nimeni dintre eunomieni sau arieni să nu aibă îngăduinţa de a construi biserici, atât în oraş cât şi la tară. Dacă din întâmplare vreunul dintre ei ar avea nesăbuinţa să o facă, atât caşa unde se va fi construit ceea ce era neîngăduit să se construiască cât şi domeniul sau proprietatea privată (unde se află) să fie neîntârziat confiscate în beneficiul Fiscului nostru.

Astfel să devină proprietate a Fiscului orice loc unde sa va fi ţinut vreo adunare şi care i-ar avea slujitori pe adepţii acestei dogme nelegiuite”[773].

---

[772] CTh XVI, 5, 7 şi Jean ROUGE, art.cit., pp.638-639.

[773] CTh XVI, 5, 8: „Nullum Eunomianorum atque Arianorum vel ex dogmate Aeti in civitate vel agris fabricandarum ecclesiarum copiam habere praecipimus. Quod şi temere ab aliquo id praesumptum sit, domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae construi prohibentur, fundus etiam vel privata possessio protinus fisci nostri viribus vindicetur atque omnia loca fiscalia statim fiant, quae sacrilegi huius dogmatis vel sedem receperint vel ministros”. Am utilizat şi traducerea lui J. ROUGE, art.cit., p. 639.

În martie 382, împăratul înăspreşte pedepsele împotriva maniheienilor, calificaţi aici drept *solitarii*[774]. Encratiţii sunt pedepsiţi cu moartea pentru că reprezintă un pericol pentru societate:

„Cât priveşte pe cei care printr-o denumire monstruoasă se numesc encratiţi, precum şi hidroparastaţii şi sacoforii, dacă sunt acuzaţi de un tribunal, trădaţi de însăşi nelegiuirea lor sau dacă s-a aflat împotriva lor vreo mărturie a acestei nelegiuiri, poruncim să fie supuşi caznei ultime şi pedepsei inexpiabile.

Cât priveşte bunurile lor, se va urma regula stabilită în completarea legii recent promulgate, pe care am impus-o acestei întregi tagme (de eretici). Prin urmare, domnia ta să numeşti anchetatorii, să deschizi judecata, să primeşti mărturiile şi denunţurile fără a refuza delaţiunea.

Nimeni să nu se opună prin vreo clauză de excepţie ordinară la declanşarea acestei proceduri de acuzare. Nimeni să nu adune asemenea întruniri oculte şi secrete; acestea să fie oprite atât la ţară, cât şi înlăuntrul zidurilor (cetăţilor), condamnate în orice edificiu atât privat cât şi public”[775].

Pentru a reprima erezia, statul creştin avea aceleaşi temeiuri pe care le avusese statul păgân pentru a reprima creştinismul. Procedura romană clasică fusese acuzatorie. Nu se începea nici o urmărire dacă nimeni nu se prezenta la magistraţi pentru a acuza.

La început, ereticii au fost urmăriţi în tribunalele seculare potrivit acestei proceduri acuzatorii. Cu Teodosie ne aflăm în pragul procedurii din oficiu. El vorbeşte despre anchetatorii care îi pot urmări pe eretici din oficiu[776].

Teodosie a fost primul împărat creştin care a decretat pedeapsa cu moartea pentru erezie, dar aceasta a fost rar aplicată. El a decretat pedeapsa capitală explicit împotriva ereticilor.

Dacă maniheienii şi sectele derivate din aceştia: encratiţii (abstinenţii), sacoforii (îmbrăcaţi în sac), hidroparastaţii (care se foloseau doar de apă pentru Sfânta Jertfă) şi quartodecimanii (care serbau Paştile la aceeaşi dată cu iudeii), au primit pedeapsa capitală doar pentru mărturisirea credinţei lor, aceasta s-a întâmplat deoarece

---

[774] CTh XVI, 5, 9.
[775] Ibidem şi J. ROUGE, art.cit., p.640.
[776] Georges CRONTZ, op.cit., p.129.

aceste secte aveau practici execrabile şi antisociale. Însă legislaţia represivă nu a făcut să scadă prea mult nici numărul sectelor, nici puterea lor.

Marele număr de legi arată neputinţa puterii seculare în faţa rezistenţei sectelor. Sozomen[777] afirmă că toate aceste măsuri, atât de aspre, nu aveau ca scop, în concepţia lui Teodosie, decât să-i sperie pe eretici şi să-i facă să se întoarcă la Biserică. Se căuta astfel intimidarea ereticilor, nu pedepsirea lor[778].

Nici pentru epoca respectivă, nici pentru perioadele următoare nu există nici o dovadă a punerii în aplicare sistematice şi continue a pedepsei cu moartea pe care legislaţia ar fi îngăduit-o. Doar maniheienii şi ramurile lor au fost loviţi, căci ei făceau mereu obiectul dispoziţiilor foarte aspre din partea împăraţilor.

Legea îi loveşte şi pe quartodecimani: „Să se deschidă de asemenea o anchetă aprofundată pentru ca toţi cei care se adună pentru Paşti la o altă dată decât cea acceptată de dreapta credinţă să fie consideraţi fără cea mai mică ezitare asemenea celor pe care i-am condamnat prin această lege"[779].

În iulie 383 îi condamnă pe *tascodrogitae*, eretici care-şi pun degetul în nas[780].

În sfârşit, o lege din 25 iulie 383 rezumă aceste diferite texte; eunomienii sau arienii, macedonienii sau pnevmatomahii, maniheienii, ancratiţii, apotactiţii, sacoforii, hidroparastaţii nu pot avea lăcaşuri de cult. Pentru aceştia este interzis: „să aibă întruniri, să adune mulţimea, să atragă populaţia, să socotească case particulare drept biserici, să facă, în public sau în particular, ceva care ar putea leza sfinţenia catolică. Iar dacă s-ar vedea că cineva dintre ei încalcă aceste interdicţii atât de clare, toţi cei pe care îi bucură cultul şi frumuseţea şi dreapta credinţă fiind împuterniciţi în acest sens, acela să fie alungat din acordul unanim al tuturor oamenilor de bine"[781].

Oricine îi poate alunga din capelele lor. Împăratul a îngăduit astfel creştinilor să risipească cu propriile lor

---

[777] HE 7, 12.
[778] Georges CRONTZ, op.cit., p. 117.
[779] CTh V, 9.
[780] Ibidem, 5, 10.
[781] Ibidem, 5, 11. La trad. J. ROUGE, art.cit., p. 641.

puteri adunările ereticilor. Era deci o încurajare la pogromuri[782].

Este posibil ca în vremea respectivă împăratul să fi fost exasperat. Divergenţele dogmatice continuau chiar şi după Sinodul de la Constantinopol din 381 şi aşa cum am văzut, împăratul a convocat alte sinoade la Constantinopol în 382 şi 383.

După aceste sinoade, împăratul a decretat interzicerea întrunirilor şi expulzarea preoţilor eretici.

La sfârşitul aceluiaşi an, la 3 decembrie 383, împăratul decretează o nouă lege, adresată lui Postumian, prefectul pretoriului Răsăritului, interzicând atât întrunirile cultice ale mai multor secte cât şi posibilitatea de a stabili lăcaşuri de cult: şi, ceea ce este foarte important, "să nu pretindă a avea hirotoniri pentru a crea preoţi".

„Astfel, cei care practică în mod obişnuit învăţătura şi misteriile acestor comunităţi să fie căutaţi prin toate oraşele şi în toate locurile, în numele legii, aici promulgate, să fie în mod obligatoriu alungaţi din aceste adunări şi să primească ordinul de a se întoarce în ţările lor de origine; nici unul dintre ei să nu aibă posibilitatea de a trece în altă parte, nici cea de a cutreiera din oraş în oraş”[783].

Prin această lege, împăratul insistă ca regulile să fie aplicate fără nici o neglijenţă. Dimpotrivă, cei care vor da dovadă de neglijenţă: „membrii birourilor guvernatorilor de provincie şi primii decurioni ai cetăţilor... să fie daţi pe mâna justiţiei şi condamnaţi”[784].

Anul următor, ereticii au fost condamnaţi să fie expulzaţi de pretutindeni unde s-ar ascunde[785].

Doar novaţienii au fost autorizaţi să-şi păstreze bisericile.

În realitate, adunările eretice continuau să se ţină, căci poliţia îi tolera[786]. Legile lui Teodosie încep să lovească în instituţia clericală a ereticilor. Am remarcat, deja, legea din decembrie 383 care interzicea întrunirile eretice, destinate hirotonirii de preoţi.

În ianuarie 384, pe 21, împăratul loveşte din nou în principalele erezii. El îi porunceşte lui Cynegius,

[782] A. PIGANIOL, op.cit., p. 242, nota 5.
[783] CTh XVI, 5, 12.
[784] Ibidem.
[785] Ibidem, 5, 13.
[786] SOCRATE, HE 5, 20.

prefectul pretoriului Răsăritului ca: „Toţi cei care revendică pentru sine pontificatul sau ministeriul acestor erezii, care se pretind preoţi ai unui nume proscris şi îşi arogă titlul de slujitori ai unei secte criminale, cei care declară că propovăduiesc ceea ce trebuie ignorat şi uitat, toţi aceştia vor fi expulzaţi din toate locurile unde se ascund în acest oraş (Constantinopol)”[787].

În Apus, împărăteasa Iustina, regentă pentru tânărul Valentinian II, şi anturajul său iliric erau favorabili arienilor. Cei care respectau mărturisirea ariană de la Rimini primesc la 23 ianuarie 386 libertatea de cult[788].

Au fost ameninţări cu moartea împotriva celor care le-ar tulbura întrunirile sau ar iniţia o *supplicatio* împotriva acestei legi la principe. Jean Gaudemet crede că împărăteasa căuta să-l intimideze pe Sfântul Ambrozie, care tocmai preluase bazilica portiană[789].

O dată cu invazia lui Maxim din 387, această reacţie ariană încetează. Maxim se manifestă ca un adevărat ortodox[790].

Dar, în iunie 388, Teodosie abrogă această lege care interzicea întrunirile şi propovăduirea, declară cultul prohibit şi ameninţă contravenienţii cu judecata seculară:

„Toţi membrii diferitelor secte necredincioase, pe care nebunia unei conspiraţii mizerabile le ridică împotriva lui Dumnezeu, să nu obţină niciodată permisiunea de a avea adunări, de a participa la întruniri, de a se întâlni clandestin, de a ridica fără ruşine prin mijlocirea unei mâini nelegiuite altarele perversiunii criminale şi de a simula celebrarea tainelor pentru a jigni adevărata religie.

Pentru ca această lege să obţină efectul dorit, domnia ta să stabileşti observatori demni de încredere care să-i poată constrânge şi, odată arestaţi, să-i supună tribunalelor pentru ca, potrivit dispoziţiilor anterioare, să primească pedeapsa foarte aspră cerută de Dumnezeu şi de legi”[791].

---

[787] CTh XVI, 5, 13. A se vedea Jean ROUGE, art.cit., pp.642-643.

[788] CTh XVI, 1, 4: „Damus copiam colligendi his, qui secundum ea senti-unt, quae tempo-ribus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, Constantinopol(itano) etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt”.

[789] J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p. 610.

[790] THEODORET, HE 5, 14.

[791] CTh XVI, 5, 15.

În Răsărit, legislaţia împotriva ereticilor este încă prost aplicată. Sozomen[792] şi Socrate[793] raportează că, trei ani mai târziu, în 387, arienii îl aclamaseră pe un anume Dorotei ca urmaş al episcopului arian Demofil.

Arienii erau pregătiţi pentru o nouă manevră ca să-şi păstreze cultul şi se întruneau încă liber. Eunomie, exilat la Halmyris, în Sciţia, apoi în Capadocia, îşi continua prozelitismul.

O nouă lege, din 10 martie 388, vine să reînnoiască măsurile anterioare şi să interzică ereticilor posibilitatea de a institui clerici. „Poruncim – spune el prefectului Cynegius – să alunge din toate locurile, dintre zidurile oraşelor...apolinariştii şi ceilalţi sectari ai diferitelor erezii: aceştia să nu aibă dreptul să-şi instituie preoţi...

Să nu li se acorde în nici un caz dreptul de a-şi crea episcopi; ba mai mult, episcopii lor înşişi, lipsiţi de titlu, să-şi piardă denumirea acestei demnităţi...

Adăugăm pe de altă parte la aceste clauze că posibilitatea de a cere audienţă sau de a face apel la Noi trebuie să fie refuzată tuturor celor menţionaţi mai sus”[794].

La 15 iunie 392, împăratul îl informează pe Taţian, prefectul pretoriului Răsăritului: „În legătură cu erorile eretice, hotărâm ca cei care vor fi dovediţi fie că au hirotonit clerici, fie că au primit misiunea de clerici, să primească o amendă de zece livre de aur fiecare”[795].

În acelaşi timp, el loveşte prin această lege şi persoanele care i-ar fi ajutat:

„Pe bună dreptate, locul unde s-au desfăşurat aceste practici, dacă s-a dovedit că proprietarul a fost de acord, se va alătura bunurilor Fiscului nostru. Dacă s-a stabilit că proprietarul nu era la curent, lucrurile petrecându-se în ascuns, cerem ca girantul acestui fond, dacă este liber prin naştere, să plătească Fiscului nostru zece livre de aur; iar dacă, ieşit din noroiul servil, el dispreţuieşte pedeapsa cu amenda ca urmare a sărăciei şi a condiţiei sale joase, să fie bătut cu vergile apoi deportat”[796].

La 26 mai 389, Teodosie dă o lege care prevede expulzarea din „funestele lor adunări, fie că se ţin în interiorul oraşului, fie în periferiile acestuia”, a

[792] SOZOMENE, HE 7, 14.
[793] SOCRATE, HE 5, 12.
[794] CTh XVI, 5, 14. A se vedea Jean ROUGE, art.cit., p.643.
[795] Ibidem, 5, 21.
[796] Ibidem. La traduction appartient à Jean ROUGE, art. cit., p.647.

episcopilor, preoţilor, diaconilor şi citeţilor aparţinând ereziilor[797]. Printr-o nouă lege, adresată la 15 aprilie 394, lui Victorius, proconsulul Asiei, împăratul reînnoieşte aceste măsuri: „Ereticii să nu aibă puterea de a crea episcopi şi să nu-i poată confirma în mod valabil"[798]. Lovind în ierarhia şi în continuitatea sacramentală a ereticilor, împăratul dorea să termine cu ei şi cu întrunirile lor clandestine.

Ei se află chiar în situaţia de a nu avea posibilitatea să se întrunească în sinoade, căci o lege, din 9 iulie 394, interzice aceste adunări sinodale:

„Nebunia ereticilor să nu se străduiască să-şi perpetueze mai mult timp proiectele – îi porunceşte împăratul lui Rufin prefectul pretoriului – să nu ţină sinoade ilicite, să nu dea şi să nu primească nicăieri învăţătura preceptelor sale nelegiuite; episcopii lor să nu cuteze să proclame o credinţă pe care nu o au şi să creeze preoţi, căci ei nu sunt episcopi; prin grija judecătorilor şi a tuturor celor cărora constituţiile paterne le-au încredinţat răspunderea acestor probleme, asemenea cutezanţă să nu rămână nepedepsită şi să nu sporească"[799].

Pentru a încerca să potolească spiritele şi să evite răspândirea erorii, Teodosie îi adresează, în iunie 388, lui Taţian, prefectul pretoriului, o lege care interzice dezbaterile religioase[800].

În timpul absenţei sale din Constantinopol, arienii răspândiseră zvonul unei legi în favoarea lor. Dar, de cum s-a întors, Teodosie a promulgat o lege, la 9 august 388, prin care dezminte zvonul şi instituie pedepse împotriva celor care-l răspândiseră:

„Am aflat – îi scrie el lui Cynegius, prefectul pretoriului Răsăritului – că unii arieni se sprijină pe o anumită clauză din *Ordonanţele* noastre pentru a-şi îngădui să uzurpe ceea ce pare a conveni nevoilor lor. Să ştie că, această clauză odată abolită, nici o decizie de acest fel nu a pornit de la Secretariatul nostru sacru. Astfel, cel care de acum înainte va mai răspândi aceste

---

[797] CTh XVI, 5, 19.
[798] Ibidem, 5, 22.
[799] Ibidem, 5, 24. A se vedea J. ROUGE, art.cit., p.648.
[800] Ibidem, XVI, 4, 2: „Nulli egresso ad publicum vel disceptandi de religione vel tractandi vel consilii aliquid deferendi patescat occasio. Et şi quis posthac ausu gravi adque damnabili contra huiusmodi legem veniendum esse crediderit vel insistere motu pestifere perseverationis audebit, conpetenti poena et digno supplicio coherceatur".

zvonuri pe care ei le lansează pentru propria lor comoditate, acela va fi socotit vinovat de fals"[801].

În afara incapacităţilor politice, se prevedea şi interzicerea funcţiilor publice sau a pedepselor cu confiscarea, exilul, pedeapsa capitală.

Teodosie a dat de asemenea şi pedepse civile: restricţii din punct de vedere al dreptului civil împotriva ereticilor. Incapacităţi analoage celor care îi loviseră odinioară pe celibatari, pe văduvele şi divorţaţii nerecăsătoriţi sunt promulgate acum împotriva ereticilor. Maniheienii au fost primii loviţi.

În mai 381, şi-au pierdut *factio testamenti activa et passiva,* precum şi dreptul de a primi şi transmite cu titlu gratuit între vii[802]:„...dat fiind că, prin acuzaţia de infamie, am luat acestor oameni facultatea de a testa şi de a trăi potrivit cu dreptul roman, şi că nu le îngăduim să aibă capacitatea de a lăsa sau de a primi ceva pe cale de moştenire, şi că în urma anchetei, tot (ceea ce ar fi fost astfel transmis) va fi în mod obligatoriu adăugat la bunurile Fiscului nostru...

Fie ca dispoziţiile acestei legi promulgate de Mărinimia Noastră să nu fie valabile doar pentru viitor, ci şi pentru trecut, astfel încât toate proprietăţile lăsate sau primite moştenire de astfel de persoane să fie revendicate pentru Fisc... Succesiunea bunurilor paterne şi materne nu va fi deferită decât acelor copii care, născuţi din părinţi maniheieni..."[803].

În 382[804] şi în 389[805], Teodosie confirmă această dispoziţie pentru maniheieni şi o extinde şi la alte secte. Printr-o altă lege, promulgată în 389, la 4 mai, împăratul ia eunomienilor dreptul de *testamenti factio* precum şi cel de a da mărturie în justiţie, cu unele diferenţe în ceea ce-i priveşte pe eunomieni faţă de maniheieni.

„Eunucii eunomieni să nu aibă dreptul de a face un testament sau de a beneficia de unul. Dorim ca această lege să se aplice tuturor celor care sunt în viaţă în momentul promulgării sale, şi ca nimeni să nu evoce împotriva sa privilegiul unei voinţe manifestate anterior întrucât, dacă declară că au făcut sau nu mai înainte un

[801] Ibidem, 5, 16. A se vedea J. ROUGE, art.cit., p.644.
[802] CTh XVI, 5, 7.
[803] Ibidem, 5, 7.
[804] Ibidem, 5, 9. A se vedea J. ROUGE, art.cit., p.640.
[805] CTh XVI, 5, 18. A se vedea J. ROUGE, art.cit., p.645.

testament, începând de la prelungirea Deciziei noastre nu mai au dreptul să posede, să dobândească sau să constituie un moştenitor, fie cu titlul principal, fie cu orice alt titlu stabilit în acest gen de afaceri de către regulile juridice.

Toate acele bunuri care se va dovedi că le deţine sau că ar trebui să le deţină (prin moştenire) acest soi de oameni vor fi revendicate în beneficiul Fiscului nostru ca bunuri caduce.

Pe scurt, să nu aibă nimic în comun cu restul oamenilor"[806]. Din motive pe care nu le cunoaştem, împăratul a revenit asupra acestei decizii câţiva ani mai târziu[807].

Această politică care apare cu Teodosie, şi se continuă şi după el, rămâne pe linia sancţiunilor care, încă din dreptul păgân, loveau cetăţenii nesupuşi. Dar ea este o consecinţă a opţiunii făcute prin edictul de la Tesalonic.

Credinţa ortodoxă îi obliga pe toţi cetăţenii imperiului. Teodosie trebuia să-i considere drept străini de imperiu pe cei care nu împărtăşeau aceeaşi credinţă. Excomunicării, care scoate în afara comunităţii religioase, Teodosie însuşi răspunde: „Le luăm facultatea de a trăi potrivit dreptului roman"[808].

Abundenţa legilor, asprimea pedepselor, repetarea condamnărilor ridică o problemă. De ce atâtea legi? Ne putem gândi că judecătorii laici erau cel mai adesea prea puţin pregătiţi pentru dezbateri dogmatice. Ereticii scăpau de sancţiuni folosind formule abile. Din caritate creştină sau din prudenţă politică, împăraţii nu au îndemnat întotdeauna la represiune.

Socrate şi Sozomen sunt unanimi în a spune că Teodosie, „deşi autorul primului mare ansamblu legislativ împotriva ereziei, s-a arătat tolerant"[809].

Doar prozelitismul a fost aspru pedepsit. Dar întrunirile eretice aveau loc, cu condiţia să fie în afara capitalei. Novaţienii nici măcar nu au fost supuşi acestei restricţii. „Pedepsele erau mari... dar ele nu erau puse întotdeauna în aplicare, căci împăratul nu avea intenţia

---

806 CTh XVI, 5, 17.

807 CTh XVI, 5, 23. A se vedea J. ROUGE, art.cit., p. 648.

808 CTh XVI, 1, 3 (381) şi 7, 2 (383). J. GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain,* p.616.

809 Jean GAUDEMET, loc. cit., p. 617.

să-şi persecute supuşii, ci dorea numai să impună uniformitatea credinţei în Dumnezeu prin intimidare”[810].

[810] SOZOMENOS, HE 7, 12.

Extirparea păgânismului

I. Cultele păgâne

Pentru a înţelege atitudinea Bisericii şi a legislaţiei seculare faţă de păgânism, să reamintim pe scurt situaţia acestuia în Imperiul Târziu. Termenul *paganus* apare în noua sa accepţiune în textele juridice din anul 370[811].

Dacă am crede afirmaţiile unor autori bisericeşti pentru sfârşitul secolului IV, templele ar fi fost pustii, statuile zeilor doborâte, păgânismul în completă decadenţă.

Alte mărturii literare, arheologia, epigrafia dezvăluie o realitate mai complexă. Persistenţa păgânismului se manifestă prin păstrarea lăcaşurilor de cult şi frecvenţa ceremoniilor, cu un numeros cler.

Riturile păgâne erau amestecate cu toate principalele momente din viata indivizilor, cu toate actele din viaţa ţăranilor sau din viaţa publică. Dezrădăcinarea lor nu se putea face de pe o zi pe alta[812].

Marile jocuri greceşti au fost celebrate până la sfârşitul domniei lui Teodosie.

Ceremoniile cultului imperial erau manifestări de loialitate la care conducătorii nu puteau renunţa cu inima uşoară. De mai multă vreme, păgânismul roman nu mai mulţumea sufletele cu adevărat religioase, care se îndreptaseră către credinţele orientale.

Idealul acestora era de a pune omul în legătură cu cosmosul. Credincioşii înalţă ochii către cer şi venerează *Soarele* ca pe un zeu.

Între marile culte ale *Serapeumului* din Alexandria şi cele ale *Capitoliului* din Roma, cel mai ilustru sanctuar din lume, nu exista nici o rivalitate. Nici o rivalitate nici între acestea şi cultul oficial al lui Mithra, o nouă formă a

---

[811] CTh XVI, 2, 18. A se vedea Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p.633; P. SINISCALCO, *Païen – Paganisme*, în DECA II, p. 1852, şi Robert TURCAN, *Les cultes orientaux en le monde romain*, Paris, „Les Belles Lettres", 1989, en particulier l'Epilogue, pp.325-338.

[812] André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, p.258.

lui Apollo; sărbătoarea lui Isis de la 5 martie fuzionează cu sărbătoarea *vota publica* din 3 ianuarie.

Cea mai ciudată caracteristică a sec. IV este cumulul sacerdoţiilor: puteai vedea adesea un personaj important, augur sau pontif în cultul oficial, care să poarte în acelaşi timp titlul de *pater patrum* sau *hiérocerγx* al lui Mithra, preot al lui Isis sau pontif al Soarelui[813].

Păgânismul numără în special două grupuri de adepţi, foarte diferiţi din punct de vedere social, dar la fel de importanţi prin calitatea lor intelectuală şi locul lor în înalte posturi ale statului: clasa senatorială şi populaţia rurală.

Nobilii romani sunt legaţi de religia tradiţională din patriotism. În tot timpul Imperiului Târziu, Senatul rămâne unul din nucleele active ale păgânismului.

Ilustrele familii romane, mult timp divizate între adepţii cultelor tradiţionale şi noua religie, îşi văd rând pe rând majoritatea membrilor lor trecând la creştinism. Rigoarea legislaţiei, sensibilă mai ales de la sfârşitul secolului IV, a putut contribui la convertiri, măcar formale[814].

Saturnaliile lui Macrobiu[815] descriu mediile intelectuale păgâne din Apus. Religia ocupa un loc important. Unii din aceşti oameni cultivaţi ocupau funcţii importante în administraţie: Praetextatus, Symmacos, Nicomahos, Flavian, instigator al restauraţiei păgâne din timpul lui Eugen.

În Răsărit, el numără de asemenea reprezentanţi de seamă. Iamblicus, filosof sirian de tendinţă neo-platonică, propune un fel de teologie a *bisericii păgâne,* în timp ce Eunapios atacă violent pe creştini[816].

Neoplatonismul şcolilor din Atena şi din Alexandria va fi citadela rezistenţei intelectuale în faţa creştinismului.

Filosofia grecească se străduia de mai multă vreme să purifice religia grosolană a maselor. Platon este întemeietorul unei teologii a cărei influenţă a fost profundă chiar şi asupra creştinismului. Religia unui păgân cultivat din secolul IV era un misticism cam

---

813 Ibidem, p.259.
814 J. GAUDEMET, loc.cit., p.637.
815 G. WISSOWA, *De Macrobi Saturnalium fontibgus*, Breslau, 1880; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
816 Ibidem, p.638.

tulbure. Credea desigur în existenţa unui zeu suprem, superior Soarelui sau identic cu el, comunicând cu lumea noastră prin mesageri, îngerii.

Dar, în acelaşi timp accepta existenţa demonilor, care purtau numele vechilor zei, şi dintre care mulţi alcătuiau cortegiul reginei demonilor, Hecate. Păgânismul avea nevoie de o reformă profundă dar, din păcate, a lipsit reformatorul[817].

Cele mai mari nume de profesori sunt cele ale profesorilor păgâni: Himerius, Themistius, care are o situaţie magnifică, care-l obligă la compromisuri şi care cere toleranţă şi libertate de gândire; Libanius, care ne-a oferit pledoaria *Pentru temple,* pe care a redactat-o către 390.

Ţăranii opun o rezistenţă puternică la convertirea la creştinism. Părăsirea practicilor tradiţionale li se păreau că le periclitează recoltele. Aceste credinţe populare sunt dovada unei încrederi oarbe în eficacitatea practicilor rituale, mai curând, decât a unei adevărate credinţe religioase.

Cultele misteriilor elene şi religiile orientale cunosc o imensă popularitate în timpul Imperiului şi-şi împart între ele neliniştile şi aspiraţiile până la triumful târziu al monoteismului creştin.

Principalul *Mithreum* din Roma, cel al celei de-a şaptea regiuni, a fost restaurat între 382 şi 391. De-a lungul întregului secol al IV-lea, templul lui Cybele şi-a primit credincioşii în vecinătatea bazilicii vaticane.

Azilul de lângă statuia zeilor era încă reglementat în 386 şi nu pare inutil de a introduce această constituţie în coduri[818]. Nici o constituţie din secolul IV nu prevede distrugerea templelor.

Unul din semnele cele mai clare ale acestei persistenţe păgâne este oferit de divinizarea împăratului. Niciodată până atunci epitetele de *divus* sau de *sacer* nu fuseseră aplicate cu atâta regularitate pentru tot ceea ce îl privea pe împărat[819]. *Divus*, care odinioară nu era aplicat împăraţilor păgâni decât, după moarte, este folosit pentru împăraţii creştini încă din timpul vieţii[820].

---

[817] André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, p.261.
[818] CTh IX, 44, 1.
[819] Biondo BIONDI, *Il dirito romano cristiano*, I, pp.176-179; J. GAUDEMET, loc.cit., p. 640.
[820] *Cultul imperial* va fi oficial suprimat în anul 425 cf. CTh XV, 4, 1, din 5 mai 425.

La sfârşitul secolului, misteriile lui Hecate se celebrau sub arcul Capitoliului, care era considerat primul templu construit la Roma. Capitoliul roman a avut o mare importanţă religioasă. Romanii au avut întotdeauna o mare veneraţie pentru triada capitolină.

Jupiter Optimus Maximus, Iunona şi Minerva, considerată zeitatea ocrotitoare a statului, iar templul său drept centrul lumii romane. La Capitoliu se duceau să aducă ofrande zeilor generalii victorioşi. În jurul capitalei se înălţau statuile zeilor şi ale personalităţilor ilustre, pentru care era o dovadă de cinstire[821].

Cultul Cybelei[822], Maică a zeilor, venit din Frigia, şi al lui Mithra[823] şi Saturn[824] sunt atestate la Roma până la sfârşitul secolului IV. Atunci când statul a suprimat subvenţiile acordate cultelor păgâne, nobilimea romană s-a străduit să le asigure ea. În provincie, păgânismul era tot atât de viu.

La Roma exista de asemenea cultul zeiţei Victoria, care pare independent de cel al zeiţei grecilor, Nike, şi anterior romanizării acestuia. Primul său templu a fost zidit pe Palatin. Augustus, după victoria de la Actium, aşază în sala de şedinţe a Senatului, în Curie, o statuie a Victoriei pe care romanii o aduseseră de la Taarente, după cucerirea acestui oraş.

El a făcut din Victorie ocrotitoarea noului regim. La picioarele statuii se afla un altar pe care fiecare senator, intrând, ardea câteva boabe de tămâie[825].

În fiecare an, la 28 august, se sărbătorea zeiţa ocrotitoare, către care întindeau mâinile cei care, la înscăunarea unui nou împărat, îi jurau acestuia credinţă şi de asemenea, din trei în trei ani, pe 3 ianuarie, când se făceau urări solemne pentru împărat şi pentru prosperitatea imperiului.

Aceste ceremonii s-au ţinut neîntrerupt de la domnia lui August până la triumful creştinismului. La toate sărbătorile, la ceremoniile imperiale, era plimbată imaginea Victoriei care era numită *Tovarăşa Împăratului*.

---

[821] Pierre LAVEDAN, art. Capitole, în Dictionnaire illustré des Mythologie et des Antiquités grecques et romaines, Paris, 1952, p.190.
[822] Ibidem, p.639.
[823] În anul 274, împăratul Aurelian ridică pe Câmpurile lui Marte un vast sanctuar dedicat lui Sol invictus, sărbătorit la 25 decembrie, ziua renaşterii soarelui cf. Raymond BLOCH, La religion romaine în Histoire des religions, I, Paris, 1970, pp.920-921.
[824] Vezi Pierre LAVEDAN, op.cit., p.860 et sq.
[825] cf. SUETONIUS, Aug., 35.

Victoriei îi sunt închinate temple şi statui în tot imperiul, îndeosebi în regiunile de frontieră şi în teritoriile ocupate de legiuni, precum şi în coloniile de veterani[826].

În primăvara lui 357, împăratul Constanţiu, venind la Roma, a înlăturat din Curie statuia Victoriei.

Dar altarul a fost curând pus la loc, fie de către majoritatea păgână din Senat, după ce împăratul a părăsit oraşul, fie puţin mai târziu, la ordinul lui Iulian Apostatul.

Valentinian I, a cărui politică era mai tolerantă, l-a lăsat acolo. Dar în 382 Graţian a reluat energic lupta împotriva păgânismului şi a dispus din nou înlăturarea altarului.

În Spania, inscripţiile atestă fidelitatea faţă de vechile zeităţi locale.

În Orient, în Capadocia, exista o mulţime de culte de origine foarte diferită. Cerul, adorat de pe vârful unui munte, devenit Zeus Uranus, a rămas zeitatea tutelară a Cezareii. Cultul cerbului era deosebit de viu pe costişele Aegeii, unde era crescut în ţarcuri sacre.

În marele centru pontic se afla de asemenea un templu închinat Artemizei Tauropole şi un altul Ifigeniei, ambele transformate în biserici, încă din timpul lui Procopie. La Cezareea erau adoraţi Apollon Patroios, Zeus Poliuchos şi Tyché.

Dar îndeosebi din Răsărit au venit alte zeităţi să se implanteze şi chiar să fuzioneze, uneori din timpuri străvechi, ca Amon şi Serapis, sau misterioşii zei armeni de la marginile Eufratului, ai căror credincioşi aveau să opună o rezistentă îndârjită creştinismului.

În sfârşit, când Vasile a fost ales episcop al Cezareii, de abia trecuseră vreo zece ani de când creştinii şi păgânii se confruntaseră în incidente sângeroase: două temple au fost distruse, iar mai târziu, în timpul lui Iulian, dărâmarea lui Tycheion (362) avea să-l coste viaţa pe martirul Eupsychius şi să stârnească furia lui Iulian împotriva creştinilor din Cezareea[827].

În Egipt întâlnim o situaţie cu totul specială privind păgânismul şi cultele sale. De-a lungul întregii Antichităţi, Egiptul fusese considerat drept tărâmul de predilecţie al zeilor şi locul în care cultul acestora era sărbătorit cu cea mai mare evlavie. În paralel cu tradiţia creştină întemeiată pe Vechiul Testament, zeii Egiptului

[826] Pierre LAVEDAN, op.cit., p. 988 et sq.
[827] SOZOMENOS, HE 5, 4, 1-5. A se vedea Benoît GAIN, op.cit., pp. 256-259.

sunt reprezentanţii cei mai caracteristici ai acestor „zei ai neamurilor”, care trebuie înfrânţi de adevăratul Dumnezeu. Este ceea ce fac creştinii în 391.

Istoricul bisericesc Rufin, relatând distrugerea sanctuarelor şi a cultelor egiptene, dezvoltă o argumentaţie polemică încercând să discrediteze credinţele şi cultul despre care vorbeau, într-o dorinţă de demistificare[828].

Pentru a arăta într-un mod izbitor pentru cititor, netemeinicia cultelor păgâne şi în cele din urmă eşecul greşelii păgânilor care duce, în timpul domniei lui Teodosie, la triumful creştinismului, Rufin a ales acest caz exemplar.

Într-un voluminos dosar polemic, el descrie, pentru a le arăta erorile, excesele, chiar şi crimele, cultele şi credinţele din Alexandria şi modul în care creştinii, conduşi de episcopul lor, au luptat pentru a le distruge[829]. Rufin arată că zeii păgâni nu sunt decât nişte zei falşi. Acesta este cazul lui Serapis, şi mai mult chiar cel al lui Osiris, venerat la Canope.

În legătură cu Serapis, „se raportează diferite credinţe ale păgânilor cu privire la originea sa”[830].

Chiar această mulţime de tradiţii, care nu pot decât să se excludă reciproc, este, deja, semnul că nu avem de a face decât cu o „superstiţie deşartă” şi cu o „străveche eroare”: lipsa unei teologii univoce pentru a defini o divinitate, este, ea însăşi, o dovadă a inexistenţei aceleia.

Pe de altă parte, Rufin oferă două explicaţii care fac din Serapis un om mort şi divinizat: iudeul Iosif sau un anumit Apis, originar din Memfis, care şi unul şi celălalt i-au ajutat pe egipteni în timpul foametei. El adaugă şi o falsă etimologie: Serapis ar veni de la expresia *soron Apis*, sicriul lui Apis.

Rufin aminteşte, pe bună dreptate, notorietatea de care se bucura Serapeumul din Alexandria, la sfârşitul Antichităţii. Mulţi autori din secolul IV i-au admirat frumuseţea şi somptuozitatea şi l-au socotit unul din cele mai splendide sanctuare ale lumii romane. Autorul scrierii

---

[828] Françoise THELAMON, *Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d’après Rufin et Augustin*, în Cristianesimo nella storia, 11, 1990, p.526.

[829] Idem, *Païens et chrétiens au IV^e siècle...*, p. 160.

[830] HE II, 23, éd. Th. Mommsen; Françoise THELAMON, *Païens et Chrétiens...*, p.165 et sq.; Pierre LAVEDAN, *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités greques et romaines*, p. 872.

Expositio totius mundi et gentium îşi exprima astfel încântarea: „Există templul lui Serapis care este o curiozitate unică în lume: într-adevăr nicăieri pe pământ nu găseşti un (asemenea) monument, nici un templu cu un (asemenea) plan, nici o asemenea evlavie”[831].

Libanius, după ce descrie templul colosal distrus la Carrhae, arată „am auzit controverse care ar fi cea mai mare minune, acest templu care nu mai există sau cel pe care zeii îl apără de o asemenea nenorocire, templul lui Serapis”[832].

Amianus Marcelinus remarcă îndeosebi coloanele şi statuile şi ne spune că nu are cuvinte pentru a descrie toate frumuseţile care împodobeau Serapeumul, care nu era depăşit în somptuozitate decât de Capitoliul roman[833].

Mai puţin entuziastă, descrierea lui Rufin este mai precisă, oferindu-ne date despre amploarea sanctuarului şi complexitatea sa arhitecturală mai mult decât despre luxul decoraţiei[834].

El descrie Serapeumul în aceşti termeni: „Cred că toată lumea a auzit de templul lui Serapis din Alexandria şi că mulţi îl şi cunosc.

Era amplasat la o înălţime de o sută de trepte sau chiar mai mult – era vorba de o înălţime care nu era de la natură, ci era făcută de mâna omului – şi se lărgea în toate părţile în imense esplanade care formau un patrulater: or, până la nivelul teraselor, edificiile erau toate boltite; prevăzute cu deschideri care făceau să intre lumina pe sus, erau alcătuite din sanctuare secrete, separate unul de altul care serveau la nevoie pentru diferite slujbe şi funcţii misterioase.

Pe de altă parte, în partea superioară, tot perimetrul exterior era împodobit cu exedre, pastoforii şi corpuri de locuinţe foarte înălţate, în care fie paznicii porţilor fie cei numiţi „curaţi”, adică cei care se purificau, aveau obiceiul să locuiască împreună.

---

831 *Exposition totius mundi et gentium*, 35, în SC 124, p.171.

832 LIBANIUS, *Oratio pro templis*, 44, trad.cit., p.36.

833 AMMIEN MARCELLIN, XXII, 16, 12-13, cf. Françoise THELAMON, Païens et chrétiens..., p.166.

834 APHTONIUS, *Proproggymnasmata*, éd. Rabe, p.38; G. BOTTI, *L'Acropole d'Alexandrie et le Sérapion d'après Aphtonius et les fouilles*, Alexandrie, 1895; *Les fouilles à la Colonne dioclétienne*, Alexandrie, 1897; A. ROWE, *The great Serapeum of Alexandria*, în Bulletin of the John Rylands Library, 39, 1957, pp.485-520; A. BERNAND, *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966, ch.3, şi A. ADRIANI, *Repertorio d'Arte delle'Egitto Greco-Romano*, Palerme, 1966, série C, vol.I-II, pp. 90-100.

După aceste clădiri, erau şi porticuri cu rânduri dispuse regulat în patrulater, care înconjurau întreg perimetrul interior.

În centrul acestui întreg ansamblu, se înălţa templul, ridicat pe coloane preţioase şi al cărui exterior era somptuos şi magnific construit în marmură”[835].

Serapeumul, potrivit lui Strabon[836], se înălţa pe colina lui Rhacotis, în cartierul de vest al Alexandriei.

Rufin dă, de asemenea, o scurtă descriere a statuii cultului lui Serapis:

„În acest templu, statuia lui Serapis era atât de colosală încât latura sa dreaptă atingea un perete, iar latura stângă celălalt: se spunea că această statuie extraordinară era făcută din toate felurile de lemn şi de metale”[837].

Apoi, când explică cum a fost demolată, Rufin dă unele informaţii suplimentare.

Serapis pe care el îl numeşte *senex veternosus*, era aşezat pe un tron având pe cap *modius*. Această statuie colosală, pe care el o califică drept *monstrum*, era înnegrită de fum. Făcută din lemn şi din metale, a putut fi tăiată bucată cu bucată cu securea[838].

Prin caracterul său hibrid, Serapis era destinat să faciliteze simbioza religioasă între elementele greceşti şi egiptene ale populaţiei Egiptului lagid.

În epoca imperială, asistăm la succesul lui Serapis, după cum stau mărturie templele închinate lui şi numeroasele statui. Caracterul său htonian pare a lăsa întâietatea celui de zeu tămăduitor. Dar Serapis trebuie să capituleze în faţa creştinismului triumfător, iar distrugerea Serapeumului din Alexandria, în 391, i-a dat lovitura de graţie.

Păgânii se înşelau crezând că zeul era prezent în statuie. Această falsă *persuasio* care îi impresiona chiar şi pe creştinii din Alexandria, în asemenea măsură încât nu

[835] HE II, 23, pp.1026-1027.
[836] STRABON, XVII, 1, 10.
[837] HE II, 23, p. 1027: „In hac simulacrum Serapis ita erat vastum, ut dextera unum parietem, alterum laeva perstringeret, quod monstrum ex omnibus generibus metallorum lignorumque conpositum ferebatur” şi F. THELAMON, loc.cit., p.173.
[838] Jean LECLANT, *Isiaques (Cultes). Chez les Grecs et în l’Empire romain, în Dictionnaire des Mythologies et des réligions des sociétés traditionnelles et du monde antique, sous la direction de Yves BONNEFOY,* Flammarion, 1981, p. 589.
A se vedea şi F. THELAMON, *Païens et chrétiens...*, pp.173-177.

îndrăzneau să atingă statuia, s-a dovedit deşartă: aceasta a putut fi dărâmată, tăiată în bucăţi şi arsă fără ca temuta revenire la haos să se producă. Frauda şi artificiul în cult pornesc de la eroare şi superstiţie.

Rufin se străduieşte să demonstreze acest lucru descriind amenajările din Serapeum care permiteau desfăşurarea anumitor ritualuri: „Existau anumite dispozitive amenajate spre fraudă şi artificiu pentru a stârni uimirea şi admiraţia spectatorilor”[839].

Era vorba pe de o parte de o mică deschizătură care permitea ca statuia lui Serapis să fie luminată de soare exact în momentul în care era necesar pentru ritual, pe de altă parte prezenţa unui magnet în plafon permitea ca o statuie de fier a Soarelui să poată părea că se mişcă singură şi că rămâne suspendată în aer.

Graţie acestor ingenioase amenajări complementare se putea desfăşura un ritual de unire a lui Serapis cu Soarele[840]. Desigur, în sanctuare – îndeosebi în templele egiptene – existau cripte, locuri subterane şi secrete, pasaje ascunse a căror destinaţie şi folosinţă trezeau curiozitatea şi stârneau imaginaţia.

Printr-o relatare prozaică şi răuvoitoare, care descrie aspectul insolit al statuii lui Osiris Canope, Rufin stigmatizează *error monstri*[841].

Aşa zisul zeu nu este decât un idol[842], un obiect material şi, în acest caz, ca şi în cazul lui Serapis, păgânii se înşelau crezând că zeul era prezent în statuie. Secolul IV va marca, de asemenea, sfârşitul păgânismului roman.

---

[839] RUFIN, HE II, 23, (1027).

[840] Françoise THELAMON, *Sérapis et le baiser du Soleil. Les truquages du Serapeum d'Alexandrie selon Rufin et Quodvultdeus*, în AAAd, 5, 1974, pp. 227-317. Idem, *Païens te chrétiens...*, pp.194-199; Idem, *Déstruction du paganisme...*, p. 529.

[841] HE II, 26 (1032-1033). A se vedea şi F. THELAMON, *Païens et chrétiens...*, pp.208-229; Idem, *Déstruction du paganisme...*, p.527.

[842] Jean LECLANT, art.cit., p. 588.

II. Dezbaterea teologică

De-a lungul întregului secol IV, atât în Răsărit cât şi în Apus, Părinţii Bisericii şi scriitorii bisericeşti au consacrat lucrări speciale împotriva păgânilor, a doctrinei şi cultului lor. Sinoadele interziceau până şi relaţiile creştinilor cu păgânii[843].

A demonstra că, în realitate, cultul unui zeu păgân este cultul unui om mort zeificat, că templele nu sunt decât morminte, aceasta a constituit unul din motivele curente ale criticii aduse zeilor de către scriitorii păgâni. Arnobius de Sica, Lactanţiu[844], Eusebiu al Cezareii[845], Atanasie al Alexandriei[846], Firmicius Maternus[847], care cer intoleranţă religioasă, au scris lucrări împotriva păgânilor.

În a doua parte a secolului IV, lupta se amplifică. Pacian, episcop de Barcelona, mort la o vârstă înaintată în timpul domniei lui Teodosie, desigur cu câţiva ani înainte de 392, dată la care Ieronim si-a redactat *De viris illustribus*, ne-a lăsat o scriere, *Cervus*.

În această lucrare pierdută, el încearcă să-i îndepărteze pe creştini de la participarea la sărbătorile păgâne anuale.

Aşa cum arată Pacian însuşi, la începutul *Paraenesis*, el a reuşit să dea o descriere atât de vie acestor festivităţi încât mai mult i-a determinat pe cititori să se ducă decât să le evite[848].

Sfântul Ambrozie îşi exprimă atitudinea sa antipăgână îndeosebi în *Epistolele* 17 şi 18, adresate lui Valentinian II în legătură cu altarul Victoriei, care constituie documente istorice remarcabile.

În a doua sa scrisoare către Valentinian II, el respinge punct cu punct ideile expuse într-o *Relatio* a

---

[843] Vezi canoanele 7 şi 24 Ancira; 1 Antiohia şi 39 Laodiceea.
[844] Julien RIES, op.cit., p.162.
[845] QUASTEN, III, p.455 et sq.
[846] A se vedea ediţia *Contre les païens,* în SC 18 bis, trad. introd. Pierre Thomas CAMELOT, Paris, 1977.
[847] Julien RIES, op.cit., p.169; QUASTEN, IV, p.724.
A se vedea Firmicus MATERNUS, *L'erreur des religions païennes,* texte établit, traduit et commenté par Robert TURCAN, Paris, 198; Leslie W. BARNARD, *L'intollerantza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno,* în Cristianesimo nella Storia, 11, 1990, pp. 505-521.
[848] QUASTEN, IV, p. 188.

prefectului Romei, Symacos, care cerea reinstalarea altarului Victoriei, ideile acestuia fiind următoarele: Roma cere ceea ce el numeşte vechile sale culte; trebuie acordat o subvenţie preoţilor şi fecioarelor *Vestei*; refuzul de a o acorda a determinat o foamete generală.

Sfântul Ambrozie cere tânărului principe să cerceteze „îndeaproape învăţătura păgânilor: cuvintele lor sunt nobile şi elocvente, dar apără principii fără nici o putere de adevăr. Ei vorbesc despre Dumnezeu, dar nu adoră decât un idol”[849].

Este falsă ideea precum că păgânismul ar fi asigurat salvarea statului. Galii au cucerit Roma: unde era Jupiter? Este greşit să crezi că poţi ajunge la adevărul dumnezeiesc pe mai multe căi: creştinii sunt singurii care au primit adevărul din gura lui Dumnezeu:

„Ritualul jertfelor voastre constă în a vă stropi cu sângele animalelor. De ce căutaţi glasul lui Dumnezeu în animalele moarte?...

Ceea ce voi nu ştiţi noi am aflat din gura lui Dumnezeu. Ceea ce voi căutaţi prin presupuneri, noi ştim cu certitudinea primită de la înţelepciunea şi adevărul lui Dumnezeu. Metodele noastre sunt deci în total dezacord. Voi cereţi împăraţilor pace pentru zeii voştri; noi cerem lui Hristos pace pentru împăraţii înşişi.

Voi adoraţi lucrarea mâinilor voastre; noi considerăm neîndreptăţit să considerăm dumnezeu ceva care se poate fabrica. Dumnezeu nu voieşte să fie adorat în pietre. De altfel, chiar filosofii voştri şi-au bătut joc de superstiţiile voastre”[850].

Cultelor păgâne care primeau subvenţii de la stat, le opune cultul creştin, care subzistă fără nici un ajutor. Ambrozie precizează: „Dacă riturile sale antice îi plăceau de ce a adoptat Roma rituri străine?...

Dar, pentru a răspunde plângerilor lor actuale, de ce au primit romanii idolii oraşelor cucerite, zeii învinşi şi rituri exotice, întrecându-se ca râvnă cu duşmanii lor în ceremoniile unei superstiţii care le era străină?...

De asemenea, ei au crezut că victoria este o zeiţă, când ea nu este decât o sarcină îndeplinită şi nu o putere. Ea nu stăpâneşte, este dată de slujirea legiunilor şi nu de puterea religiilor. Este oare o mare zeiţă această victorie

[849] AMBROISE, *Lettre* 18, 2, în PRUDENCE, *Contre Symmaque*, texte établit et traduit par M. LAVARENNE, Paris, 1948, p.119.
[850] Ibidem, 7-8, p. 121.

pe care o cucereşte mulţimea soldaţilor sau pe care o dăruieşte izbânda în luptă?"[851].

Dacă statul ar vrea să acorde câte o alocaţie tuturor fecioarelor, nu ar putea face faţă, atât de numeroase sunt fecioarele creştine. Este fals că recoltele proaste din 383 ar fi o dovadă a mâniei divine, căci ele nu au fost generale.

Aureliu Prudenţiu Clement, un scriitor, îi răspunde lui Symacos prin cele două cărţi ale sale: *Împotriva lui Symacos.*

În lucrarea sa, poetul spaniol se serveşte de două scrisori trimise în 384 de către episcopul de Milan, Sfântul Ambrozie împăratului Valentinian pentru a contracara *Relatio* a acestuia.

În cursul şederii sale la Roma, în faţa spectacolului oraşului creştin, Aureliu Prudenţiu Clement s-a convins de anacronismul oricărei încercări de a face să reînvie păgânismul.

La fel cum l-a muşcat vipera pe Sfântul Pavel, atunci când, după furtuna de pe mare, el se afla, în sfârşit, în siguranţă, tot aşa şi reacţia păgână atacă Biserica.

Polemica antipăgână a lui Prudenţiu nu are caracter antiroman. Vechii zei puteau să înveţe despre justiţie, căci ei înşişi nu erau decât nişte criminali pradă tuturor viciilor, de la Saturn la Jupiter, trecând prin Mercur, Priap, Hercule, Bacchus, Marte, Venus, Iunona şi Cybele.

Aceste superstiţii ale vechilor romani, adăpate o dată cu laptele matern, s-au transmis din generaţie în generaţie[852].

Măreţia Romei nu depinde de cultul adus zeilor, ci totul a fost hotărât de Hristos, care „voieşte ca împărăţiile să se succeadă potrivit unei ordine stabile şi să se înmulţească victoriile romane"[853]. Apoi a venit respingerea cultelor aduse soarelui, lunii şi zeilor infernului.

O altă afirmaţie, pe care o demontează creştinismul, este cea potrivit căreia divinitatea ar fi dat fiecărei cetăţi un paznic anume, iar indivizilor *genii*

---

[851] Ibidem, 30-31, pp.129-130.

[852] PRUDENCE, Tome III. *Psychomachie. Contre Symmaque*, texte établit et traduit par M. LAVARENNE, Paris, *Les Belles Lettres*, 193-202, p.143.

A se vedea ediţia engleză a Colecţiei: „Nicene and post-nicene Fathers of Christian Church", vol.X, AMBROSE, Select works and Letters, Michigan, 1976, pp.411ş.u.

[853] Ibidem, V, 387-390, p. A se vedea QUASTEN IV, p.377 et sq.

fatales. Ceea ce a făcut Roma să prospere, nu a fost nici destinul, nici un geniu oarecare, nici zeii antici, ci voia divină de a aduna popoarele lumii sub aceleaşi legi şi sub acelaşi principe pentru a pregăti venirea lui Hristos.

În acel moment, Roma intră ea însăşi în scenă pentru a sublinia renaşterea morală şi politică survenită odată cu convertirea sa la creştinism.

Istoria lui Rufin din Aquileea, chiar dacă a fost redactată în secolul V, reflectă poziţia autorului său la sfârşitul secolului IV. În perspectiva sa, de-a lungul întregii secvenţe care se referă la cultele păgâne din Alexandria şi din Canope, Rufin denunţă practicile şi moravurile păgânilor. El îi acuză că practică magia, că aduc jertfe abominabile şi că folosesc tehnici de divinaţie monstruoase pentru a se deda desfrâului la adăpostul aşa zisului cult. În toată religia antică, Rufin nu vede decât „superstiţie deşartă şi veche eroare”.

Prezentarea sa caută să arate deşertăciunea zeilor păgâni şi a credinţei adepţilor acestora, folosindu-se de obişnuitele procedee în acest gen de polemică. Rufin vede în lupta creştinilor vremii sale împotriva cultelor păgâne, forma contemporană a luptei lui Dumnezeu cu Satana, în lumea şi în timpul oamenilor, etapă a iconomiei mântuirii în curs de realizare în istorie[854].

Falşii zei sunt totodată şi demoni legaţi de statuile de cult şi locuind în temple. Rufin califică tot drept demoni zeităţile, cărora le-au adus jertfe păgânii înainte de bătălia de la Râul Rece, în septembrie 394, şi care trebuiau în special să apere trecătorile Alpilor. Regăsim la Rufin obişnuita teză creştină, potrivit căreia pe de o parte idolii nu sunt decât obiecte materiale lipsite de viată, produse de mâna omului, iar pe de altă parte, acestora le sunt asociaţi demoni, duhuri necurate, cărora de fapt li se aduce cultul[855].

Astfel, idolatria nu este niciodată pur şi simplu cultul aberant al unui obiect neînsufleţit pe care-l poţi sfărâma fără teamă, ci într-un mod mult mai grav, este un cult demonic. A refuza comuniunea cu demonii implică în mod necesar distrugerea idolilor, care sunt un fel de trup al demonilor.

Alegând să prezinte în lucrarea sa distrugerea templelor din Alexandria şi apoi, spune el, din întregul

[854] Françoise THELAMON, *Destruction du paganisme...*, p. 535.
[855] Ibidem, p. 528.

Egipt, la Canope, el prezenta de fapt contemporanilor săi dovada că profeţiile cunoscute de toţi se împliniseră, după cuvintele lui Isaia: „Zeii Egiptului, făcuţi de mâna omului, vor fi aruncaţi departe de faţa sa” (Is. 19, 1).

Şi în Răsărit, Părinţii au ales să-i lovească pe păgâni prin scrierile lor: Grigorie de Nyssa[856], Diodor din Tars[857], Ioan Hrisostom[858].

[856] P.C. IORDĂCHESCU şi Tit SIMEDREA, *Sancti Gregorii Nyssensi. Contra Fatum*, Chişinău, 1938 şi QUASTEN III, p.374.
[857] QUASTEN, III, p.562.
[858] QUASTEN, III, p.655.

III. Legile lui Teodosie de interzicere a cultelor păgâne

Legea, din 21 decembrie 381, condamnă pe cei care aduc jertfe de zi sau de noapte, pentru a ghici viitorul şi care se duc la temple în acest scop[859].

Acest text pare să nu condamne decât templele unde se făceau oracole şi, în acelaşi timp, îngăduie „rugăciunile curate" şi nu „incantaţiile malefice".

Aşa cum avea să confirme Libanius, Teodosie îngăduie imnele însoţite de ofrandă de tămâie şi interzice jertfele sângeroase, asociate magiei.

Senatul din Constantinopol obţine ca un edict, din 30 noiembrie 382, să decreteze că nu se vor închide acele temple, care constituiau locuri de plimbare, şi unde se mergea să se admire opere de artă[860].

Edictul este adresat în Răsărit ducelui de Osroene, Paladius. Acesta primeşte ordinul ca templul din Edesa să rămână deschis, dar să nu se aducă acolo nici o jertfă[861].

Alte legi, din 8 mai 381[862] şi din 21 mai 383[863], pedepsesc creştinii apostaţi, trecuţi la păgânism.

Aceştia pierd dreptul de a testa şi de a moşteni, iar testamentele, deja făcute, vor fi declarate nule. Ultima lege precizează că ei pierd şi dreptul de *cetăţean roman*. Dacă sunt catehumeni, nu vor putea să-şi lase bunurile decât fiilor sau fraţilor.

---

[859] CTh XVI, 10, 7.

[860] Ibidem, XVI, 10, 8.

[861] Ibidem, XVI, 10, 8 et AMMIANOS MARCELINOS, 14, 3, 3: „Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra ferentur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut convertu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, nec illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur". Vezi comentariul la Antonella DI MAURO TODINI, op.cit., pp. 214-220.

[862] CTh XVI, 7, 1: „His, qui christiani pagani facti sunt, eripiatur facultas iusque testandi et omne defuncti, şi quod est, testamentum submota conditione rescindatur".

[863] Ibidem, XVI, 7, 2: „Christinanis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure Romano. His vero, qui Christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, şi filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut legitimam successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur...".

În ce-l priveşte pe Graţian, poate sub influenţa ultimului edict, mai sigur cel din vara lui 379, a luat în anii următori o serie de măsuri care au rupt legăturile, păstrate până atunci de principii creştini, dintre stat şi vechea religie romană.

Primele măsuri datează din 382: împăratul a pus să fie scoasă din curie statuia Victoriei sub egida căreia se desfăşurau încă din timpul lui August, întrunirile Senatului, precum şi altarul pe care depuneau jurământul Senatorii înainte de a participa la sesiuni.

A. Piganiol[864] consideră că aceste măsuri au fost luate sub influenţa lui Damasius şi a lui Ambrozie.

S-a dat ordin să fie înlăturat altarul aşezat în Senatul roman, în faţa statuii Victoriei pe care Senatorii, înaintea fiecărei şedinţe, ardeau tămâie. Lucrările adunării se vedeau astfel, ca să spunem aşa, laicizate, spre marea indignare a unei majorităţi a Senatorilor ataşaţi de vechile tradiţii religioase.

Pe de altă parte, statul înceta să mai subvenţioneze ceremoniile păgâne şi remuneraţia acordată preoţilor şi vestalelor.

În plus, scutirile fiscale, de care beneficiau aceştia, erau suprimate prin legile din 19 ianuarie şi 5 martie 383[865], precum şi privilegiul de a primi moşteniri. Măsuri asemănătoare, începând din vremea lui Constanţiu, fuseseră luate în diferite oraşe ale Imperiului, dar Roma fusese scutită.

De fapt, cultul păgân, cu condiţia să se desfăşoare în limitele îngăduite de lege[866], nu era interzis. Dar păstrarea sa părea compromisă din momentul în care întreţinerea edificiilor şi a slujitorilor acestora nu mai era asigurată de stat.

Această separare devine deplină în momentul în care funcţia imperială se desolidarizează ea însăşi de păgânism. Graţian renunţă să mai fie mare preot, cum fuseseră până atunci toţi împăraţii creştini[867].

Când această măsură fusese luată de Constanţiu II un sfert de veac mai înainte, nu se manifestase nici o opoziţie făţişă.

---

[864] *L'Empire chrétien...*, p. 250.
[865] CTh XVI, la Ernest STEIN, op. cit., I, p.201.
[866] Ibidem, XVI, 10, 7 şi 8.
A se vedea Charles PIETRI, art. cit., în HC, p.401.
[867] ZOSIMOS, Hist. nov., IV, 36, 3-5, şi Charles PIETRI, *L'Etablissement de l'Eglise...*, p.402.

Dar opoziţia vie şi înverşunată de care s-a lovit Graţian arată limpede că cel puţin la Roma păgânismul redobândise putere începând de la Iulian şi graţie acestuia.

O delegaţie a Senatului s-a dus la Curte, la începutul anului 383, pentru a-l determina pe Graţian să-şi retragă edictul, dar Senatorii creştini, cu concursul papei Damasius şi al lui Ambrozie, l-au determinat pe împărat să nu cedeze, ba chiar să refuze să primească delegaţia[868].

Această ruptură cu o tradiţie seculară pe care a realizat-o Graţian a stârnit indignarea păgânilor, încă numeroşi în Senatul roman şi în cercurile intelectuale. Aceştia au atribuit răzbunării zeilor atât moartea împăratului care, în urma uzurpării lui Maxim, a fost asasinat la Lyon la 25 august 383, cât şi marea foamete care s-a abătut în acel an asupra Italiei, Galiei şi Spaniei.

Această mişcare a păgânilor avea să-şi recâştige în timpul domniei lui Valentinian II (încă foarte tânăr, 13 ani în 384) o reală influenţă : membrii săi ocupau cele mai înalte posturi în stat.

Cu Vettius Agorius Praetextatus, istoricul Virius Nicomachus Flavianus şi celebrul orator Quintus Aurelius Symmachus, care cumulau şi funcţiile sacerdotale, aceştia au restaurat sanctuarele ruinate, au înălţat altele noi şi au asumat din averea proprie cheltuielile cultului care mai înainte fuseseră suportate de stat.

La Milano, unde îşi avea reşedinţa, Valentinian II a primit o a doua cerere a nobilimii romane de a restabili altarul Victoriei în sala de şedinţe a Senatului.

Prefectul oraşului, Symacos, care primise această funcţie în iunie sau în iulie 384, s-a aflat după această dată în fruntea unei noi delegaţii la curte, fără a avea totuşi o delegaţie oficială din partea Senatului.

În raportul pe care l-a citit în timpul audienţei, a cerut reîntoarcerea statuii Victoriei în curie şi abolirea măsurilor financiare luate în 382, în numele toleranţei[869],

[868] AMBROISE, *Epist.* 17.
A se vedea Ernest STEIN, op.cit., I, p.201.

[869] „Nous contemplons tous les mêmes astres, le ciel nous est commun à tous, le même univers nous entoure: qu'importe la philosophie par laquelle chacun cherche la vérité? Un seul chemin ne suffit pas pour accéder à un şi grand mystère", cf. Rapport de Symmaque, 10, în PRUDENCE, *Contre Symmaque*, ed.cit., p. 110.

care trebuie să permită fiecărui om să-şi afle calea spre aflarea adevărului.

Relatio 3 conţine argumentaţia prezentată atunci de Symacos. El începe prin a evoca noul climat care domneşte şi a se felicita pentru armonia regăsită între curte şi Senat, apoi consacră o mare parte din a sa *Relatio* pentru a dezvolta argumente providenţialiste.

Zelul religios al Senatului este profitabil împăraţilor, riturile au fost profitabile statului, căci istoria a dat dovada eficacităţii lor.

Dacă Roma ar vorbi, ea ar evoca crizele depăşite odinioară cu ajutorul ceremoniilor. Trebuie, deci, să păstrăm tradiţia şi să restabilim *pax deorum*.

De remarcat că Symacos are delicateţea foarte oportună de a nu menţiona dispariţia brutală a lui Graţian, care constituia argumentul cel mai puternic al demonstraţiei sale[870].

Dar Symacos, Senator roman, apărând bugetul cultului păgân oficial, recurge şi la o serie de argumente care nu se regăsesc la grecul Libanius.

Pe de altă parte, cum măsurile financiare din 382 retezau orice legătură instituţională între Statul roman şi religia tradiţională, Symacos nu putea trece sub tăcere acest aspect, care constituia miezul dezbaterii, astfel încât îi consacră cea de-a doua parte a expunerii sale.

Pe de altă parte, era foarte stânjenitor pentru el să susţină în faţa unui împărat creştin necesitatea de a finanţa o religie pe care acesta nu o îmbrăţişa, cu atât mai mult cu cât nu ignora faptul că religia creştină crescuse şi prosperase fără o finanţare oficială şi că, chiar în 384, în ciuda anumitor privilegii, nu era susţinută de bugetul statului.

Ceea ce Symacos îi cerea lui Valentinian II era paradoxal: să facă pentru o religie care nu era a sa ceea ce nu făcea nici pentru religia sa! Temeiurile înseşi ale religiei de stat păgâne îi impun acest demers, dar nu poate ignora că premizele care o justifică nu sunt acceptate de adversarul său[871].

Raportul adresat împăratului de către prefectul Cetăţii Eterne, Symacos, în susţinerea acestei cereri, este

---

[870] François PACHOUD, *Le rôle du providentialisme în le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, în MH 40, 1983, pp. 197-206; Idem, *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens*, în Cristianesimo nella Storia, 11, 1990, p. 563.

[871] François PACHOUD, *L'intolérance chrétienne...*, p. 565.

un apel fierbinte la evlavia împăratului faţă de trecutul glorios al oraşului şi cultele sale antice. Curtea a fost pe punctul de a autoriza repunerea la loc a statuii Victoriei, care era principala revendicare, dar a renunţat ulterior, în faţa protestelor lui Ambrozie, care l-a ameninţat pe împărat cu excomunicarea.

De îndată ce a aflat despre demersul lui Symacos, Ambrozie i-a adresat lui Valentinian II o primă scrisoare pentru a-i aminti de îndatoririle adevăratei religii[872].

Sfântul Ambrozie îl sfătuieşte pe tânărul împărat ca în clipa când va lua o hotărâre privind religia, să „se gândească la Dumnezeu…Dumnezeu are şi El părerea Lui”[873].

Cât priveşte cererea Senatorilor păgâni şi decizia imperială al cărei obiect a fost, Ambrozie îl sfătuieşte pe împărat că: „această decizie nu poate fi luată fără sacrilegiu. Iată de ce vă implor să nu o luaţi, să nu semnaţi nici un decret de acest fel. Credinţei voastre mă adresez acum, eu, preot al lui Hristos.

Toţi episcopii mi s-ar fi alăturat dacă acest zvon neaşteptat nu ar fi părut tuturor de necrezut: ca o astfel de sugestie să fie făcută în Consiliul vostru şi o asemenea cerere de către Senat. Este vorba de câţiva păgâni care se folosesc de un titlul care nu le aparţine de fapt.

Cu vreo doi ani în urmă, au mai încercat să prezinte această cerere. Dar Damasius, sfântul părinte al Bisericii Romei, ales de judecata lui Dumnezeu, mi-a trimis un memoriu semnat de un mare număr de senatori creştini: aceştia declarau că nu însărcinaseră pe nimeni cu o astfel de misiune, că o astfel de petiţie păgână le era străină, că refuză să adere în vreun fel; şi adăugau că dacă o astfel de măsură ar fi luată, ei nu s-ar mai duce la Senat nici în calitate oficială, nici particulară.

Este oare demn de epoca voastră, adică de o epocă creştină, să le răpească senatorilor creştini demnitatea pentru a acorda păgânilor realizarea dorinţelor lor nelegiuite?”[874].

Dacă cumva o astfel de decizie ar fi luată de împărat, urmările ar fi aspre pentru acesta: el ar fi

[872] AMBROISE, *Epist. 17*.
[873] Ibidem, în ediţia *Contre Symmaque* de Prudence, 7, p.115: „Quando de religione tractatus est, Deum cogita...Habet ille sententiam suam”.
[874] Ibidem, 10, p.116.

excomunicat. Ambrozie şi ceilalţi episcopi nu l-ar putea accepta. „Veţi putea – continuă el – să vă duceţi la biserică, dar nu veţi găsi nici un preot, sau veţi găsi unul care va protesta. Ce veţi răspunde preotului care vă va spune: „Biserica nu are nevoie de darurile voastre, pentru că aţi împodobit cu ele templele păgânilor.

Altarul lui Hristos vă refuză darul, pentru că aţi ridicat un altar idolilor: căci cuvântul, mâna, semnătura, acestea vă sunt uneltele. Domnul Iisus refuză şi respinge supunerea voastră, pentru că v-aţi supus idolilor". El v-a spus cu adevărat: „Nimeni nu poate sluji la doi domni" (Matei 6, 24).

Fecioarele închinate lui Dumnezeu nu se bucură de privilegii din partea voastră, iar fecioarele Vestei le pretind? De ce-i căutaţi pe preoţii păgânilor? Nu putem să ne aliem cu eroarea altuia"[875].

Intrat în posesia raportului lui Symacos, *Relatio*, Sfântul Ambrozie a redactat, tot spre ştiinţa împăratului, o a doua scrisoare pentru a respinge punct cu punct argumentele prefectului Oraşului[876].

***

Începând din 384, Teodosie reprezintă singura putere din Imperiu. Împăratul alege ca prefect al pretoriului pentru Orient pe unul din compatrioţii săi spanioli, om de încredere şi creştin foarte activ, Maternus Cynegius.

Teodosie îi aminteşte interdicţia de a se face sacrificii[877] pentru a cerceta ficatul şi măruntaiele în scopuri divinatorii[878].

Teodosie se mulţumeşte să reia legislaţia lui Valentinian I, inclusiv atunci când numeşte în Egipt un

---

875 Ibidem, 13-14, p.117.

876 Srisoarea 18 în Ibidem, pp.119-131.

877 CTh XVI, 10, 9. *Legea* din 25 mai 385: „Ne quis mortalium ita faciendi sacrifici sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerrbioris etenim inminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverit veritatem" comentată de Antonella DI MAURO TODINI, op.cit., pp. 245-251.

878 Pierre LAVEDAN, op.cit., pp. 345-348.

creştin ca administrator imperial al templelor şi al clerului păgân[879].

Cynegius interpretează aceste măsuri într-un sens foarte restrictiv pentru păgâni: când face o călătorie în circumscripţia sa, dorind să mulţumească evlavia soţiei sale, el favorizează, sau chiar porunceşte el însuşi, interzicerea sacrificiilor, închiderea şi distrugerea templelor păgâne[880].

La Alexandria, unde a stat o anumită perioadă în 387, ostilitatea faţă de guvern a ajuns să se exprime în manifestaţii la teatru, unde poporul îl chema pe Maxim în ajutor[881].

Dar fără îndoială, în 386, Cynegius îi pune acordă lui Marcellus, episcopul Apameii, sprijinul armatei pentru a reuşi să dărâme marele templu al lui Zeus din acel oraş, care continua să-l cinstească pe Zeus, într-o perioadă în care cultul zeilor era pedepsit.

După cum subliniază Teodoret, care scrie mai târziu, în 450, este cel dintâi exemplu de distrugere a unui sanctuar, la iniţiativa unui episcop, care căuta un sprijin oficial, dacă nu chiar imperial, necesar din cauza marelui număr de păgâni din regiune[882].

Teodoret ne-a lăsat o descriere impresionantă a acestui eveniment: sosirea prefectului cu trupele, care îi silesc pe apameeni să stea liniştiţi; eforturile zadarnice ale militarilor de a demola templul, apameenii cărora le era frică de armată şi armata căreia îi era frică de ce era în templu.

Teodoret ne relatează intervenţia unui simplu muncitor care sapă un şanţ sub trei coloane din peristil. Când cele trei coloane se prăbuşesc, atrăgând după ele alte 12 şi zidul templului de pe latura respectivă, o bubuitură înspăimântătoare trezeşte oraşul amorţit de căldură şi atrage în faţa ruinelor o mulţime năucită, aparent prea înspăimântată pentru a face altceva decât să privească în tăcere.

Nu e nevoie de prea multă imaginaţie pentru a ghici ura adunată în jurul episcopului şi decepţia credincioşilor

---

879 CTh XII, 1, 112 din 16 iunie 386.
A se vedea Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens...*, p. 65.

880 ZOSIME, IV, 27, 3. Pentru data acestei acţiuni, 384 sau 386/7 vezi G. FOWDEN, *Bischops and Temples in the Earsten Roman Empire A.D. 320-435,* în JTS, 1978, pp. 53-78.

881 Ernest STEIN, op.cit., I, p. 206.

882 THEODORET, HE 5, 21, 5; G. FOWDEN, art.cit., pp. 62-64; Pierre CHUVIN, op.cit., p. 65.

marelui Zeus, aflând că zeul lor nu s-a apărat decât sub forma unui drăcuşor negricios împiedicând pentru o clipă flacăra să se aprindă, un Zeus redus la câteva rotogoale de fum dintr-un lemn umed”[883].

Episcopul Marcellus a dorit să ducă o politică sistematică de distrugere a sanctuarelor, „considerând că era modul cel mai simplu de a converti” populaţia. Dar el avea să fie ucis, puţin mai târziu, în timp ce ataca un templu în Bekaa, la sud de Apameea, fiind capturat şi ars de viu în timpul asediului, purtat cu soldaţi şi gladiatori dintr-o miliţie particulară.

La Palmyra, templul lui Allat, în afara oraşului, a fost devastat iar statuia cultului, de tip grecesc, desfigurată asemenea efigiilor împăraţilor victime ale unei *damnatio memoriae*. Se pare că aceasta s-ar fi petrecut în timp ce Cynegius era prefect al pretoriului[884].

Către 386, Libanius abordează direct chestiunea religioasă cu Teodosie în *Discursul* 30 intitulat *Pentru temple*.

Când Cynegius a murit, la începutul anului 388, prefect al pretoriului Orientului a fost numit un om politic experimentat, păgânul Flavius Eutolmius Tatianus.

Fără îndoială către această dată, 388-390, în timp ce Orientul era administrat de Tatianus, Libanius îşi publică pledoaria sa *Pentru temple*, în care face un tablou al situaţiei religioase.

Teodosie şi-a menţinut interdicţia de a se ucide victimele. Dar a lăsat templele deschise, nu a suprimat nici focul, nici tămâia, nici fumigaţiile. A îngăduit libertatea de conştiinţă şi a continuat să-şi acorde favorurile păgânilor.

Acest discurs uneori mişcător dezvăluie toate temerile lui Lianis, îndeosebi în faţa ameninţărilor care planează asupra Serapeumului din Alexandria. Ameninţările veneau de jos, de la călugări sau de la episcopii pe care-i sprijinea Cynegus.

După pocăinţa lui Teodosie, acesta ia măsuri antipăgâne, care se pot astfel explica drept o consecinţă a acestei pocăinţe. Aceste împrejurări marchează un nou curs, definitiv, în politica religioasă a lui Teodosie. În

[883] cf. Pierre CHUVIN, op.cit., p. 65.

[884] cf. B. GASSOWSKA, *Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientes and the Destructin of the Allat Temple in Palmyra*, în Archeologia, 33, 1982, pp. 107-123; Pierre CHUVIN, op.cit., p. 285, n. 8.

380, acesta, principe catolic urmând unor principi arieni, este preocupat îndeosebi de eretici, pentru care stabileşte principiul constrângerii în materie de credinţă, şi de apostaţii care părăsesc creştinismul.

În 391, le vine rândul păgânilor, după jignirea pe care o reprezenta transformarea zilelor lor de sărbătoare în zile lucrătoare, în 389.

Legislaţia antipăgână, care părea să nu mai progreseze din 385, este reluată şi înăsprită ca urmare a evenimentelor dramatice trăite de împărat.

La 24 februarie, un edict de la Milan adresat prefectului Romei, Albinius[885], interzice orice jertfã sângeroasă, ceea ce duce de fapt la interzicerea cultului: „Nimeni să nu se ducă la sanctuare, să nu străbată templele, să nu ridice ochii către statuile lucrate de mâna omului...”[886].

Trimiterea acestui text prefectului Romei, care era supus tânărului Valentinian II, atunci în vârstă de 20 de ani şi al cărui cumnat era Teodosie din 387, arată autoritatea de care dădea dovadă împăratul părţii orientale faţă de colegul său în exercitarea puterii supreme. Valentinian II îi datora redobândirea Italiei, luată înapoi de Teodosie de la uzurpatorul Maxim, în august 388.

Nu este de altfel singura dată când Teodosie, în timpul şederii sale în Apus, îşi impunea politica sa religioasă unor înalţi funcţionari din Italia[887]. Legea apare ca „o condamnare la moarte a păgânismului”[888].

Ea atacă păgânismul însuşi. Dar încă o dată, este inspirată de raţiuni politice. Împăratul se teme că

---

[885] A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire,* XIX, 162, 364, 440, 441, şi Jean GAUDEMET, *La condamnation des pratiques païennes en 391,* în Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Beauchesne, 1972, p. 598.

[886] CTh XVI, 10, 10: „Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustrer et mortali opere formata simulacra suspiciait, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fait” şi se continuă: „Iudices quoque haec forma contineat, ut, şi quis profano ritui deditus templum uspiam vel itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, şi non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvat” şi Jean GAUDEMET, La condamanation des pratiques païennes..., p. 598.

[887] Spre exemplu legea din 14 iunie 388 CTh XVI, 5, 15, împotriva ereticilor, sau cea din 11 mai 391 CTh XVI, 10, 7, 4 contra apostaţilor, cf. Jean GAUDEMET, loc.cit., p. 598.

[888]André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...,* p.285; Jean GAUDEMET, *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien,* în Cristianesimo nella storia, XI, 3, 1990, p. 459.

cercetarea măruntaielor victimelor să nu slujească unor iniţiative *contra salutem principium*.

Practicile păgâne, interzise de lege, sunt considerate crime de înaltă trădare şi pedepsite ca atare. Teama de un atentat vine astfel să întărească lupta pentru credinţă[889].

Lupta împotriva păgânismului, încurajată de Ambrozie, risca de altfel să întâmpine o rezistenţă îndârjită la Roma unde păgânii deţineau un loc important în Senat. Până şi Albinius, căruia îi era adresat edictul, era păgân.

În aceste condiţii dispoziţiile luate de constituţie ţin seama de complexitatea acestei situaţii. Ele exprimă voinţa de a diminua ponderea vechii religii şi puterea socială a adepţilor acesteia, care interzicea o condamnare prea brutală. Interdicţie de a „ucide o victimă nevinovată" de a vizita templele, de a venera statuile, sub ameninţarea unor pedepse omeneşti şi divine.

Imprecizia acestei ultime formule lăsa loc liber represiunii. O aplicare specială a acestei interdicţii îi privea pe *judices, consulaires, correcteurs et praesides,* cărora le era oprit în mod special să „pătrundă într-un templu pentru a venera zeii, fie în călătorie, fie la Roma".

Amenzi usturătoare, în aur şi argint, urmau să-i lovească pe guvernatori şi birourile lor dacă ar fi fost găsiţi vinovaţi. Probabil că atunci l-a exilat Teodosie pe consulul Symacos la o sută de mile de Roma[890].

În ceea ce priveşte interdicţia propriu-zisă, aceasta punea capăt semitoleranţei afirmate de Teodosie în 382, atunci când permitea liberul acces în temple cu condiţia să nu se aducă jertfe.

A. Chastagnol[891] vede în această măsură suprimarea libertăţii cultului păgân.

Asprimea acestei legislaţii a stârnit vii proteste din partea păgânilor din Italia, cu atât mai mult cu cât în 391, o ambasadă a senatorilor păgâni la Valentinian II, la Trever, nu-l putuse îndupleca pe împărat[892].

Câteva luni mai târziu, la 16 iuie 391, pe când se afla la Aquileea în drum spre Constantinopol, Teodosie a

[889] Jean GAUDEMET, *La législation anti-païenne...*, pp. 459-460.
[890] QUODVULTDEUS, *Liber promiss.* III, 38, 2. A. PIGANIOL, op. cit., p. 285.
[891] A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome...*, p. 51.
[892] AMBROISE, *Ep.* extra col., 10, 5.
A se vedea Charles PIETRI, *L'Etablissement de l'Eglise sous Théodose...*, în HC II, p.403.

adresat o constituţie cu un obiect identic lui Evagrie, prefectul *augustal* al Egiptului, şi lui Roman, comitele Egiptului[893].

Împăratul este deci nevoit să trimită prefectului Egiptului „dublura” unui text adresat patru luni mai înainte prefectului Romei.

Originalitatea acestei dubluri constă în faptul de a nu reproduce exact termenii textului iniţial. Această originalitate se explică prin faptul că, în lunga călătorie de la Milano la Constantinopol, cancelaria imperială îşi ducea cu ea arhivele legislative[894].

Teodosie interzice sacrificiile şi accesul în temple. Contravenienţii sunt ameninţaţi cu sancţiuni imprecise, o clauză specială îi vizează pe funcţionari şi indică amenda care le poate fi aplicată pentru contravenţie.

Şi se adaugă clauza specială privitoare la funcţionari. *Judices* pot fi taxaţi cu 15 livre amendă, dacă au îndrăzneala să pătrundă în aceste „locuri spurcate”. Imprecizia sancţiunilor lăsa câmp liber metropolei. Acest edict, ca şi cel care se referă la Roma, pune capăt toleranţei de care se bucurau cele două mari metropole.

Edictul este imediat folosit de episcopul acestui oraş, Teofil, pentru a distruge cu ajutorul armatei Serapeumul din Alexandria, precum şi alte sanctuare din oraş şi din împrejurimi.

Teofil ia în primire, mai întâi, un edificiu dezafectat, după unii templu, după alţii bazilică, pentru a face o nouă biserică. Creştinii descoperiră acolo sanctuare

---

[893] CTh XVI, 10, 11: „Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos aditus recognoscant adeo, ut, şi qui vel de deiis aliquid contra vetitum sacrisque molietur nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque, şi quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi conlatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro, inferre cogatur”.
Jean GAUDEMET, *La condamnation des pratiques païennes...*, p.599, afirmă: „L’identité d’objet, la communauté même parfois de la forme ne permettent pas d’attribuer à deux auteurs différents les constitutions du 24 février et du 16 juin. L’attribution de la seconde à Théodose est imposée tant par le lieu d’émission, sur la route de Milan à Constantinople, que par les destinataires, hauts fonctionnaires d’Egypte. On ne saurait admettre qu’il se soit borné à „recopier” une mesure prise quelques mois plus tôt par un collègue qu’il ne traitait pas en égal. C’est pourquoi il faut attribuer à Théodose la paternité des deux textes et cette conclusion pose le problème de technique législative...”.
[894] Jean GAUDEMET, *La condamnation des pratiques païennes...*, p. 601; Idem, *La législation anti-païenne...*, p. 459.

subterane şi obiecte de cult care au fost profanate în mod public, ceea ce a dezlănţuit o violentă reacţie păgână[895].

Autorităţile locale au încercat să intervină la faţa locului, au făcut apel la împărat care a răspuns printr-un decret[896], pe care îl indică Rufin şi care nu trebuie confundat cu cel din 16 iunie.

Pentru a pune capăt violenţelor, împăratul porunceşte distrugerea idolilor. Aceasta merge mult mai departe decât interdicţia cultului decisă anterior şi lasă cale liberă tuturor distrugătorilor de temple, de statui, de obiecte păgâne, eventualelor excese ale fanatismului creştinilor.

Păgânii odată baricadaţi în *Serapeum*, lupta de transformă într-o rebeliune făţişă împotriva autorităţii statale, mai ales când filosoful Olympius ia conducerea rezistenţei[897]. Teodosie trimise atunci ordinul să se radă templul de pe faţa pământului.

Într-o noapte Olympius a auzit din altar cântarea *Aleluia* şi a renunţat la apărare. Episcopul Teofil a poruncit să se doboare statuia cu securea. Se spunea că dacă s-ar atinge cineva de statuie, un cutremur ar aduce sfârşitul lumii. Din idol au ţâşnit o armată de şobolani[898].

Rufin relatează ezitarea creştinilor în a ridica mâna asupra statuii şi descrie doborârea acesteia. Primul care a lovit-o cu securea a fost un soldat: această participare activă a soldaţilor la distrugerea sanctuarelor păgâne este conformă cu decretul imperial şi activitatea acestora a fost foarte intensă după mărturia lui Eunapie, chiar dacă se pare că Teofil s-a aflat în fruntea ofensivei antipăgâne[899].

Socrate subliniază rolul episcopului: „Guvernatorul Alexandriei şi comandantul trupelor din Egipt l-au ajutat pe Teofil la demolarea templelor idoleşti. Statuile au fost topite şi preschimbate în recipiente şi vase pentru uzul bisericii din Alexandria.

---

[895] Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens...*, p. 71; Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens...*, p. 254.

[896] RUFIN, HE II: „Verum ut dicere coeperamus, rescripto recitato parati quidem erant nostrorum populi ad subuertendum erroris auctorem...”.

[897] RUFIN HE II, 22.

A se vedea Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens...*, p. 251.

[898] SOCRATE, HE 5, 16; SOZOMENE, HE 7, 15; THEODORET, HE 5, 22; EUNAPE, Vit. Sophist. 472; André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, p. 285.

[899] RUFIN, HE II, 23, şi Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens...*, p. 255 şi RUFIN II, 27: „In Serapis sepulcro, prophanis aedibus conplanatis...”.

Căci împăratul le dăruise lui Teofil pentru alinarea săracilor”[900].

Tradiţia creştină a reţinut rolul jucat de Teofil în lupta împotriva păgânismului, astfel încât el apare chiar drept campionul prin excelenţă al acestei lupte.

La dărâmarea Serapeumului, pereţii interiori acoperiţi de hieroglife ies la lumină.

Anumite semne în formă de cruce semnifică, după experţii consultaţi atunci, „viaţă viitoare” (este vorba despre semnul *ankh*). Zeii păgânismului se risipesc când apare crucea de viaţă pe care ei o ascundeau în sânul lor. Sozomen pare a crede aceasta „à la lettre”.

În schimb, Socrate, mai raţionalist, nu vede decât *o coincidenţă*[901].

Distrugerea păgânismului egiptean avea o valoare simbolică deosebit de mare pentru păgâni şi pentru creştini.

De-a lungul întregii Antichităţi, Egiptul a fost considerat drept locul ales de zei şi un model de evlavie pentru celelalte popoare.

Olympius, demoralizat, a fugit pe ascuns înainte de prăbuşirea sanctuarului înconjurat de trupe, după ce le explicase adepţilor că acea *dynamis* divină a părăsit statuia şi s-a refugiat în cer. El s-a dus în Italia şi nu s-a mai auzit vorbindu-se de el.

Doi alţi temerari apărători ai lui Serapis, Helladios şi Ammonios, se duc la Constantinopol, pentru a preda acolo literatura şi a fi preoţi, unul al lui Zeus, celălalt al lui Thoth (identificat cu Hermes).

În exodul intelectualilor păgâni, care a urmat căderii Serapeumului, îl aflăm şi pe poetul Claudian care se duce la Roma, unde îşi va găsi protectori creştini familia Anici şi unde va face o carieră strălucită[902].

Căderea Serapeumului este deci un eveniment mult mai răsunător decât piosul vandalism, care bântuia chiar în acele momente în jurul Antiohiei, respectiv ruina templului-cetate din Hierapolis.

În elanul căderii Serapeumului, şi alte temple sunt jefuite şi distruse, la Alexandria şi Canope. Forţele

---

[900] SOCRATE, HE 5, 16.
A se vedea Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens...*, p. 257.
[901] A se vedea Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens...*, p. 72.
[902] Ibidem, p.71.

păgâne sunt zdrobite la Alexandria pentru cel puţin un secolul

După noile tulburări politice din Apus, urmează lovitura fatală pentru cultele păgâne. Valentinian II, o marionetă în mâinile şefului miliţiilor sale, Arbogast, cade în capcană atunci când încearcă să scape de generalul său.

Ca urmare, se sinucide, sau poate este sugrumat la ordinul lui Arbogast, care-l aşază pe tron pe profesorul de retorică Eugen. Deşi creştin, uzurpatorul dă satisfacţie cererilor păgânilor pentru a-şi atrage de partea sa senatorii adepţi ai păgânismului.

Din 392, şi până la victoria lui Teodosie din 5 septembrie 394, Roma trăieşte o perioadă de reacţie păgână, al cărei suflet este Virius Nicomachus Flavianus, aristocrat roman dintr-o familie de seamă aliată a lui Symacos, care devine prefectul pretoriului ui Eugen.

Altarul zeiţei Victoriei este reaşezat în curie[903] iar ceremoniile tradiţionale sunt din nou finanţate de stat. Prefectul pretoriului se străduieşte să redeschidă templele şi să restabilească cultele proscrise.

Eugen nu a îndrăznit să restituie direct templelor bunurile care le fuseseră confiscate, ci le dă unor senatori păgâni[904] însărcinaţi cu subvenţionarea întreţinerii edificiilor şi preoţilor.

Ambrozie părăsise Milanul înainte de venirea lui Eugen, pentru a nu se afla în situaţia de a-i refuza împărtăşania.

Din Florenţa, i-a adresat o scrisoare în primăvara anului 393 pentru a-l asigura de loialitatea sa politică dezaprobându-i totodată cu vehemenţă politica religioasă[905].

Venirea lui Teodosie a pus capăt acestei situaţii. Bătălia decisivă între trupele uzurpatorului şi cele ale lui Teodosie, întors de la Constantinopol s-a dat lângă râul Froiden, în septembrie 394, în regiunea Aquileii.

Ea ne oferă imaginea simbolică a înfruntării religiilor, Crucea pe stindardele creştinilor împotriva lui Hercule pe cele ale păgânilor care înălţaseră pe munţii din jur efigii ale lui Jupiter pentru a-l opri pe Teodosie.

---

[903] PAULIN DE NOLA, *Vita Ambrosii*, 26, 5.
[904] AMBROISE, *Ep.* extra coll. 10, 6.
[905] Ibidem, 10, 1-12. A se vedea Charles PIETRI, *L'Etablisement de l'Eglise sous Théodose*, HC II, p. 403.

Dar un vânt puternic îi orbeşte pe păgâni, pe care zeii lor nu-i apără. Ei sunt zdrobiţi. Eugen este executat, Arbogast se sinucide, ca şi Virius Nicomachus Flavianus.

Oracolele îl convinseseră de victorie în războiul civil care pornea. În cursul următoarei generaţii, aristocraţia romană se încreştinează rapid. Ea rezistase până atunci din raţiuni politice, pentru că măreţia Romei părea legată de respectul faţă de tradiţie[906].

În timpul uzurpării lui Eugen, la 8 noiembrie 392, Teodosie suprimă complet libertatea cultelor păgâne, printr-o lege adresată noului prefect al pretoriului pentru Răsărit, Flavius Rufinus, care, spre deosebire de predecesorul său în post, Tatianus, este un creştin evlavios: „absolut nimeni să nu jertfească vreo victimă nevinovată, şi nici printr-un sacrilegiu mai discret, adorându-şi zeul lar prin foc, geniul prin vin curat, penaţii prin miresme, să nu aprindă candele, să nu împrăştie tămâie, să nu atârne ghirlande”[907].

Spre deosebire de legile precedente, această lege interzice orice practică păgână, în întreg Imperiul,

---

[906] Pierre CHUVIN, *Cronique des derniers païens...*, p.75.

[907] CTh XVI, 10, 12. Legea este dată în numele celor trei Augușți: Teodosie, Arcadius şi Honorius: „Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, inponat tura, serta suspendat.

Quod şi quispiam ommolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam conpetentem, etiamsi nihil contra salutem principium aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, inlicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus plolliceri.

Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra inposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humiliore licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote vilatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum.

Namque omnia loca, quae turis nostro adsocianda censemus. Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, şi ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit.

Quaod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plecatntur. Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderit, commotioni iudiciariae subiacebunt; illi vero moniti şi vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur officiis quoque eorum damno parili subiugrandis”. DAT. VI ID. NOV. CONST(ANINO)P(OLI) ARCAD(IO) A. II ET RUFINO CONSS.

ameninţând cu confiscarea[908]. Interzice în tot Imperiul chiar şi în particular, toate formele cultului păgân, ofranda sacrificiilor fiind pedepsită ca o crimă de lezmajestate, cea a tămâiei prin confiscarea locurilor, sau 20 de livre de aur amendă pentru cel în cauză şi pentru complicii săi.

Cercetarea măruntaielor este o crimă de lezmajestate. Dacă cineva adoră statui, atârnă bentiţe într-un copac sacru, înalţă un altar de gazon, locul de cult este confiscat. Proprietarul terenului plăteşte o amendă de 25 livre de aur. Apărătorii şi curialele trebuie să denunţe, guvernatorii trebuie să pedepsească.

Dacă aceştia dau dovadă de neglijenţă, vor plăti 30 livre de aur amendă[909]. Pedeapsa cu moartea pentru cel care aduce jertfe sângeroase, o amendă şi confiscarea locului delictului pentru cel care a practicat un cult domestic: „oferind tămâie zeităţii împodobind un copac cu panglici sau înălţând un altar cu bulgări de gazon smulşi din pământ"[910].

Învingător în bătălia de la Râul Rece, din septembrie 394, împăratul restabileşte unitatea imperiului ţi abrogă toate actele legislative ale învinsului. Istoricul Zosima relatează un discurs prin care, în toamna lui 394, după victoria asupra lui Eugen, Teodosie anunţă Senatul că de acum înainte fiscul nu va mai mări cheltuielile cultului şi sacrificiile solemne ale religiei romane[911].

Celebrarea jocurilor este şi ea împiedicată. Contribuţiile pentru siriarhie sunt interzise încă din 27 februarie 393[912].

Celebrarea jocurilor olimpice este întreruptă la sfârşitul domniei lui Teodosie[913].

Guvernatorii primesc interdicţia de a asista la jocuri, cu excepţia aniversărilor imperiale[914]. Pentru un

---

908 Cl. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris, 1979, 350-352 et 355.
909 André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, pp. 291-292; Péricles-Pierre JOANNOU, *La législation impériale...*, p. 88-89.
910 CTh XVI, 10, 12.
911 Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens...*, p.76.
912 CTh VI, 3, 1: „IMMP. THEOD(OSSIUS) ET HONOR(IUS) AAA. AURELANO P(RAEFECTO) U(RBI). Si quid syri(ar)chiae a senatoriis annua conlatione con(fer)tur, iubemus aboleri. DAT. III KAL. MART. CONST(ANTINO)P(OLI) THEODOSIO (A. II) ET ABUNDANTIO CONSS".
913 M. BERNHART, *Die olympischen Spiele* 776 v. chr. bis. 393 n. Chr. im Spiegel antiker Münzen, Halle, 1936; André PIGANIOL, *L'Empire chrétien...*, p.258 şi 292.
914 CTh XV, 5, 2.

creştin convins ca Teodosie, apostazia la creştinism era crima cea mai gravă. Biserica se pronunţa deja împotriva apostaţilor prin legislaţia sa sinodală[915].

Astfel, încă de la începutul domniei sale, împăratul a luat în repetate rânduri măsuri severe împotriva apostaţilor păgânismului şi maniheismului[916].

Cu toată rigoarea şi repetarea lor, constituţiile lui Teodosie nu au făcut să dispară practicile păgâne.

---

[915] cf. Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire...*, p.621.

[916] Ibidem, XVI, 7, 1, 2 mai 381; creştinii apostaţi trecuţi la creştinim pierd dreptul de a testamenta şi de a lăsa moştenire; teatamentel deja făcute vor fi declarate nule. CTh XVI, 7, 2: 20 mai 383, creştinii apostaţi la iudaism, dacă sunt botezaţi pierd dreptul de a testamenta şi pe cel de cetăţean roman. CTh XI, 39, 11: 9 iunie 391, apostaţii care profanează botezul lor pierd dreptul de a testamenta şi de a lăsa moştenire, chiar dacă mai târziu revin la credinţă. Vezi şi Périclès-Pierre JOANNOU, *La législation impériale...*, pp.80-87.

Iudeii

I. Iudeii în Imperiul Roman

Situaţia iudeilor[917] în Imperiul Târziu era deosebit de complexă. După ruinarea Ierusalimului şi distrugerea Templului, în anul 70, mulţi iudei au fost duşi în sclavie. Dar Roma a respectat existenţa comunităţilor iudaice, cărora le recunoştea anumite drepturi[918].

Începând din primul secol al erei noastre, aceste comunităţi, risipite în lume, nu erau decât nişte grupuri neînsemnate.

Nu este însă mai puţin adevărat că iudeii constituiau o parte importantă din populaţia Imperiului. Cea de a *Treia Sibilă,* declară cu emfază că întreg pământul şi chiar marea sunt pline de iudei[919].

Trebuie, de asemenea, să primim cu scepticism afirmaţiile extrem de hiperbolice ale lui Filon, potrivit căruia iudeii ar reprezenta jumătate din omenire[920].

Cu o exagerare lesne de înţeles, istoricul iudeu Flavius Iosif scrie, spre sfârşitul secolului I d.Hr.: „Nu se află în lume nici un popor care să nu conţină şi o părticică din al nostru”[921].

Această afirmaţie este confirmată de Strabon: „Neamul acesta a pătruns în toate cetăţile, este greu să

[917] *Talmudul din Babilon* afirmă, în tratatul *Meguillah*, p.13: „Est appelé juif quiconque nie l’existence d’autres dieux” cf. C. LAMBERT, *Théodose, Saint Ambroise et les juifs à la fin du IV^e siècle*, în *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval, sous la responsabilité* de D. TOLLET, Paris, 1987, pp.77-84.
A se vedea despre evreii în Imperiul Bizantin: R. JANIN, *Les Juifs dans l’Empire byzantin*, în Echos d’Orient, 15, 1912, pp.126-132; Emilian POPESCU, *Basilica şi Sinagoga în sud-estul european în epoca protobizantină (sec. IV-VI),* în ST XLII, 4, 1990, pp.59-70.
[918] Jean GAUDEMET, *Les institutions de l’Antiquité...*, p.425; Jean JUSTER, *Les Juifs dans l’Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, t.I, Paris, 1914, p.214 afirmă: „Conservateurs par nature et par politique, les Romains, qui n’aimaient pas faire table rase de l’ordre établi avant, n’innovèrent pas et laissèrent les Juifs continuer à jouir de leurs privilèges”.
Libertatea religioasă pentru evrei, decretată de Iulius Cezar, şi confirmată de Augustus, dă iudaismului statutul unei veritabile religii licite în tot Imperiul Roman.
[919] *Orac. Sibyll.*, 3, 271.
[920] Leg. ad Gaium, 31 cf. Marcel SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425),* Paris, 1964, p. 52.
[921] Bell. Jud., 2, 16, 4.

găseşti în lume un singur loc care să nu-l fi primit şi unde să nu se fi înstăpânit”[922].

Războaiele lui Titus şi Adrian au redus în mod simţitor numărul populaţiei palestiniene, în timp ce diaspora nu numai că-şi păstra efectivele, dar le vedea şi sporite cu un nou aflux de emigranţi palestinieni[923].

Pentru primul secol după Hristos, se consideră că în Imperiu exista o populaţie de 7 milioane de iudei, la un total de 80 de milioane, deci aproximativ 7%[924].

Putem, deci, să ne facem o idee despre importanţa lor în Imperiu şi despre influenţa lor spirituală şi religioasă. Este cert că existau importante colonii iudaice în principalele oraşe ale Imperiului şi că iudeii erau mult mai numeroşi în diaspora (adică în afara Palestinei) decât în Iudeea şi în Galileea.

Cetăţile comerciale sunt cele care par a fi atras cel mai mult emigraţia iudaică şi acesta este motivul pentru care iudeii au sosit la Roma mult timp după ce se instalaseră la Alexandria şi Babilon[925].

Această diaspora, considerată în ansamblu, nu a suferit decât în mod foarte indirect şi atenuat efectele crizelor palestiniene.

Într-adevăr, după 70 nu a survenit nici o schimbare, în afară de interdicţia trecătoare, din timpul lui Hadrian, a circumciziei după 135, în statutul iudaismului risipit: acesta rămâne, ca şi până atunci, religie licită şi protejată.

Dacă dispariţia Templului a atras pentru ei, totuşi unele consecinţe, uneori favorabile, condiţiile vieţii religioase ale iudeilor din afară nu au fost afectate[926].

Autoritatea supremă la iudei revenea Patriarhului[927], cu sediul la Ierusalim. Această funcţie există oficial de la sfârşitul secolul II. Recunoscut de către romani, din partea cărora primeşte investitura,

---

[922] Ant. Jud., 14, 7, 2.

[923] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p.53.

[924] Jean JUSTER, *Les Juifs dans l’Empire romain...*, pp. 209-212.

[925] La Alexandria exita o importantă comunitate iudaică, în două cartiere: VARSAT, *Les Juifs dans l’Egypte grecque et romain, Thèse de droit*, Paris, 1975; Jean GAUDEMET, *Les Institutions de l’Antiquité...*, p. 425.

La Roma era o comunitate iudaică existentă după anul 139 î.Hr. La Antiohia exista, de asemenea, o comunitate iudaică, fondată, poate, în anul 300 î.Hr. cf. Seleucos Raymond E. BROWN, John P. MEIER, *Antioche et Rome*; *Berceaux du christianisme*, Cerf, Paris, 1988, p.126 şi Mireille HADAS-LEBEL, *Le prosélytisme juif dans les premiers siècles de l’ère chrétienne*, în Les chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques, Paris, 1979, pp. 23-33.

[926] Charles MUNIER, *L’Eglise dans l’Empire romain*, Paris, 1979, p. 147.

[927] Pentru rolul patriarhului a se vedea J. JUSTER, op.cit., pp. 391-399; Marcel SIMON, *Verus Israel...*, pp.82-86.

Patriarhul, numit şi *Etnarh*, înlocuieşte în fruntea poporului iudeu pontificatul dispărut. Cultul tradiţional nu mai există, nici suveranitatea iudaică în Palestina.

Prin urmare, Patriarhul nu mai este nici Mare Preot, nici, în pofida caracterului dinastic al funcţiei, ereditare în familia lui Hillel, şef de stat. Autoritatea sa este lipsită de nuanţă politică.

Din atribuţiile sale, strict definite şi controlate de către Roma, este exclus orice ar putea încuraja o tentativă de restabilire a statului iudeu. Juster îl caracterizează drept „un suveran fără putere teritorială, conducător oarecum spiritual al tuturor iudeilor din imperiu"[928].

În faţa autorităţii romane, el este reprezentantul responsabil cu religia şi cu poporul iudeu şi protectorul, cel puţin teoretic, al tuturor iudeilor din Imperiu.

În această comunitate iudaică, totul depinde de patriarh, şi această centralizare între el şi diaspora este o legătură solidă. El este asistat ca de un consiliu de sinedriu[929], reconstituit după anul 70, sub forma unei academii religioase, dar care îi este direct subordonat[930].

Patriarhii provinciali[931] şi conducătorii sinagogilor locale îşi primesc prerogativele puterii de la el. El însuşi întreprinde vizite pastorale în afară şi, mai ales, îşi deleagă „apostolii"[932].

Diaspora este legată de patriarh prin impozitul iudaic, aurul coronar pe care orice iudeu îl plăteşte anual. Iudeii erau deci un popor faţă de care trebuia dusă o politică circumspectă.

Privilegiile, religioase şi politice în acelaşi timp, care le erau recunoscute, în Palestina ca şi în diaspora, la începutul erei creştine le asigurau, odată cu libera exercitare a cultului, imunitatea faţă de orice sarcină, obligaţie sau funcţie incompatibilă cu monoteismul lor, şi în special scutirea de cultul imperial, înlocuit prin rugăciuni pentru împărat[933]

[928] J. JUSTER, op.cit., p. 393.
[929] Ibidem, pp. 400-402.
[930] Marcel SIMON, Verus Israel..., pp. 83-84.
[931] J. JUSTER, op.cit., pp. 402-405. Legile îi numesc patriarhi: patriarhi sau primaţi cf. CTh XVI, 8, 1 (18 oct. 315): „Iudaeis et maiorobus eorum et patriarchis"; CTh XVI, 8, 8 (17 apr. 392): „Iudaeorum querellae quosdam auctoritate iudicum recipi in sectam suam reclamantibus legis suae primatibus adseverant...".
[932] J. JUSTER, op. cit., p. 405.
[933] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, pp.125-126.

Aceasta era situaţia iudeilor în imperiul roman păgân la începutul secolul IV. Convertirea lui Constantin şi rapida încreştinare a puterii vor schimba radical poziţia iudeilor în lumea romană.

Adoptând creştinismul ca religie oficială, statul roman înlocuieşte toleranţa religioasă cu un exclusivism din ce în ce mai absolut. Astfel, obiceiurile naţionale ale popoarelor imperiului nu mai sunt respectate atunci când sunt religioase. Iudaismul îşi păstrează totuşi un loc special[934].

Statutul privilegiat dăinuie şi chiar se consolidează în Imperiul Târziu, traducându-se prin imunitatea personală acordată clerului iudaic. Textele legislative semnalează acest fapt începând din anul 330[935].

Încă din cursul secolului IV, ostilitatea disimulată, hărţuielile, dispreţul fac ca sinagogile să fie folosite drept halte pentru popasul trupelor. După recunoaşterea creştinismului ca religie oficială, unii creştini s-au considerat îndreptăţiţi să atace cu mai multă brutalitate sinagogile[936].

Aceste atacuri împotriva sinagogilor sau ceremoniilor cultuale sunt reprimate, cum a fost cazul cu sinagoga din Callinicon (pe Eufrat). Dar Sfântul Ambrozie intervine pe lângă împărat şi obţine să nu fie pedepsiţi creştinii[937].

Obligativitatea odihnei sabatice este recunoscută. Unul din principalele privilegii acordate comunităţilor iudaice era respectarea jurisdicţiilor lor religioase, pentru cauzele religioase, şi, în urma unui compromis, în materie civilă. Paralelismul este aici izbitor între creştini şi iudei. Din păcate, suntem mult mai puţin informaţi asupra istoriei acestei jurisdicţii ebraice, decât asupra celei privind *audentia episcopalis*[938].

Legislaţia şi politica împăraţilor păgâni s-au arătat în general tolerante şi uneori favorabile. În schimb, opinia publică le era în general defavorabilă.

Reproşul esenţial se referea la izolarea pe care o implica respectarea Legii. Aceste tendinţe contrare se vor

---

[934] C. LAMBERT, *Théodose, Saint Ambroise et les Juifs...*, p. 79.
[935] CTh XVI, 8, 2 et 4 (330 et 331).
[936] Jean GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, p. 627.
[937] A se vedea capitolul I, I, *L'affaire de Callinicon*, p. 242 ş.u.
[938] Jean GAUDEMET, *L'Eglise en l'Empire romain…*, p. 627.

regăsi în Imperiul Târziu, complicate prin diversitatea atitudinilor creştine[939].

Ostilitatea legislativă faţă de iudei devenea o ură violentă. După o perioadă de răgaz, ea se reaprinde la sfârşitul secolului IV.

[939] Ibidem, p.624.

II. Biserica şi sinagoga

Născut în mediu iudaic, creştinismul nu s-a putut menţine acolo. La originile Bisericii, de îndată ce creştinismul a dobândit, prin Sfântul Pavel, conştiinţa autonomiei sale, relaţiile iudeo-creştine ne apar, de la bun început, ca un conflict între două religii.

Două religii care-şi contestă reciproc dreptul la existenţă. În ochii iudeilor, creştinismul este o uzurpare. În schimb, pentru creştini iudaismul reprezintă supravieţuirea unei etape depăşite[940].

Din secolul II până în secolul IV, dezbaterea între iudei şi creştini s-a desfăşurat pe planul controversei teologice şi a discuţiilor biblice, o abundentă literatură atestând intensitatea acestei dezbateri.

Mai multe genuri literare sunt astfel reprezentate: tratate, omilii, culegeri de *testimonia*, diatribe, etc. Polemica iudeo-creştină se concentrează pe câteva teme esenţiale: condiţia mesianică şi soteriologică a lui Iisus, rolul Legii, chemarea neamurilor[941].

Dezbaterile împotriva iudeilor sunt purtate mai ales de scriitori proveniţi dintre neamuri şi contribuie la modelarea ortodoxiei creştine.

Autorii din secolele III şi IV, înmulţesc demonstraţiile credinţei creştine. Urmează apoi invectivele împotriva împietririi ireductibile a iudeilor. Printre operele cele mai de seamă ale perioadei anteniceene trebuie amintite: *Epistola lui Varnava*, Ariston de Pella, *Dialog între Jason şi Papiscus despre Hristos*; Miltiade, *Împotriva iudeilor*; Apolinarie de Hieropolis, Î*mpotriva iudeilor*, pierdut; Justin, *Dialog cu iudeul Trifon*; Hipolit(?), *Demonstraţie împotriva iudeilor*.

Pentru secolul IV, vom nota autorii creştini cu lucrări polemice: Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio*

---

[940] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p.165.

[941] Charles MUNIER, *L'Eglise en l'Empire romain...*, p.146; Idem, *Juifs et Chrétiens*, dans DECA II, p.1365; F. BLANCHETIERE, *Aux sources de l'antijudaïsme chrétien*, RHPhR 53, 1973, pp. 353-398; G.G. STROUMSA, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, în *Cristianesimo nella storia*, XVII, 1995, pp. 13-45.

Evanghelica; Eusebiu al Emesei, *Împotriva iudeilor*, pierdută; Diodor din Tars, *Împotriva iudeilor,* pierdută de asemenea; Epifanie al Salaminei, *Panarion*; Ioan Hrisostom *Împotriva iudeilor şi Neamurilor cum că Hristos este Dumnezeu; Opt omilii împotriva iudeilor*; Pseudo-Grigorie de Nyssa, *Testimonia adversus Iudaeos;* Pseudo-Ioan Hrisostom, *Împotriva iudeilor, neamurilor şi ereticilor;* câteva *Omilii* ale lui Afraat.

Ce rol şi ce responsabilitate şi-au asumat iudeii în persecuţiile împotriva creştinilor? Unii autori au admis aproape fără rezerve că rolul lor a fost considerabil. Potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, iniţiativa ar fi pornit nu de la împărat, ci de la iudeii înşişi. Lapidara formulă a lui Tertulian este, în memoria tuturor: „Synagogas Judeorum fontes persecutionum”[942].

Să ne ferim să răspundem acuzaţiilor excesive ale autorilor creştini printr-o deculpabilizare totală. Iudeii i-au persecutat efectiv pe creştini atunci când au putut, adică la ei acasă, în Palestina.

În diaspora, rolul lor este mult mai modest. Denunţând erezia creştină, ei au ajutat Roma să facă deosebirea între cele două religii şi să descopere pericolele pe care le ascundea cea nouă. Rolul lor e diminuat, probabil, pe măsură ce conflictul între Biserică şi societate devenea mai acut[943].

Cel mai frecvent, rolul iudeilor se reducea la o participare deosebit de activă, dacă dăm crezare anumitor texte.

Lumea antică a cunoscut cu mult înainte de răspândirea creştinismului reacţii antisemite[944]. Dar antisemitismul creştin, care se întrevede deja chiar înainte de triumful Bisericii şi care se precizează în secolul IV, îmbracă o nuanţă foarte specială şi aspecte absolut noi.

Starea de spirit ostilă iudeilor a luat naştere, pare-se, deîndată ce propovăduirea creştină se îndepărtează de Israel, unde înregistrează mai multe eşecuri decât succese, şi se îndreaptă către neamuri.

Antisemitismul creştin este la început expresia dezamăgirii în faţa îndărătniciei lui Israel. Principala originalitate a antisemitismului creştin constă în natura

---

[942] Scorp. 10.
[943] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p.149.
[944] Singura cauză a antisemitismului greco-roman rezidă în separatismul evreilor şi în religia lor. Noţiunea de rasă, teoriile pseudo-ştiinţifice ale rasismului contemporan sunt străine mentalităţii antice cf. Ibidem, pp. 239- 241.

argumentării sale şi în procedeele sale de luptă. În timp ce temele obişnuite ale antisemitismului păgân nu erau de obicei decât nişte afirmaţii gratuite, scriitorii creştini vin cu texte scripturistice.

Exegeza antisemită a Bibliei, anticipând încă din trecut reproşurile pe care Biserica avea să le facă iudeilor pentru uciderea lui Hristos, tinde să demonstreze, prin desfăşurarea propriei lor istorii şi prin mărturia proorocilor, că poporul aşa-zis ales a fost întotdeauna un popor scelerat. Încăpăţânaţi, ucigaşi, înrobiţi trupului, iudeii sunt cu adevărat prada şi uneltele celui viclean: „Avându-l pe diavol în suflete”[945].

Ştim, de asemenea, că monahii, a căror influenţă a fost atât de însemnată în istoria Bisericii răsăritene, începând din secolul IV, erau protagoniştii luptei împotriva iudeilor şi militanţi ai antisemitismului. În aceeaşi perspectivă trebuie situat şi judecat şi reproşul, rar formulat de către păgâni, al lăcomiei iudaice, reproş formulat frecvent de către creştini: iudeilor le plac banii, luxul, desfătarea pântecelui, toate formele de bogăţie[946].

Uneori, însă, în Orient, şi în special în Palestina, în Frigia sau în Galatia, creştini iudaizanţi adoptă obiceiuri şi prevederi iudaice. În Antiohia ei caută vindecare prin practicile cultuale ale unor medici iudei.

Jurămintele sunt făcute pe *Tora*; creştini participă la posturile şi la sărbătorile iudaice[947].

În Occident, contactele între creştini şi iudei sunt mai rare, căci iudeii erau mai puţin numeroşi. În Africa, însă, sunt atestate practici asemănătoare[948].

Sinoadele interzic aceste abuzuri. Sinodul din Elvira denunţă cultul sabatic, rivalitatea dintre binecuvântările iudaice şi cele creştine pentru asigurarea fertilităţii ogoarelor, meselor în comun[949]. Sinodul este

---

[945] Jean CHRYSOSTOME, Homélie I, 6; II, 3, trad. L’Abbé BAREILLE, t.II, Paris, 1865, pp. 367, 381.
Şi continuă sfântul: „Qu’ajouterai-j’ai encore? Parlerai-je de leurs rapines, de leurs avarice, des pauvres qu’il ont dépouillés, de leurs larcins, de leurs trafics?” cf. *Homélie* I, 7, trad.cit., p. 368.

[946] Sf. IERONIM, In Is. 2, 8; Praef. ad Os.; Ep. 121, PL 24, 45; 25, 855; 22, 1006.

[947] LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*, trad. franc. IV, pp.110-111; Jean GAUDEMET, *L’Eglise dans l’Empire romain*, p. 624.

[948] Marcel SIMON, Verus Israel..., pp.***.

[949] Can. 16; 26; 49; 50; 78 cf. HEFELE-LECLERQ, I, 1, p. 231 ş.u.
Vezi şi J. PARKES, *The conflit of the Church and the Synagogue*, London, 1934, p.174.

mai sever faţă de căsătoriile cu eretici şi cu iudei decât faţă de cele cu păgâni[950].

În Orient, conciliul de la Laodiceea interzice şi aceste abuzuri[951]. Aceste canoane aveau uneori chiar putere de lege.

Polemica antiiudaică în Biserică „era aproape la fel de frecventă ca şi slujba însăşi – după cum afirmă Juster – astfel, ea se impunea credinciosului, îi modela mentalitatea, elabora şi consolida zilnic sentimentele sale antiiudaice”[952].

Autori şi oratori bisericeşti se întrec în imaginaţie şi elocvenţă pentru a ridica expresia sfintei lor mânii la înălţimea subiectului. Sfântul Grigorie de Nyssa oferă o mostră remarcabilă a acestor violente diatribe:

„Ucigaşi ai Domnului, asasini ai proorocilor, răzvrătiţi şi plini de ură faţă de Dumnezeu, ei încalcă Legea, ţin piept harului, se leapădă de credinţa părinţilor lor. Tovarăşi ai diavolului, neam de năpârci, turnători, calomniatori, minţi întunecate, plămadă fariseică, sinedriu al demonilor, blestemaţi, vrăjmaşi a tot ce este frumos...”[953].

Sfântul Ioan Hrisostom rămâne, fără îndoială, maestrul imprecaţiei antiiudaice. Aflăm adunate la el toate reproşurile, toate injuriile. La el se vede cel mai bine această fuziune de elemente preluate din curentul antisemit popular şi acuzele specific teologice.

El reprezintă, de asemenea, în Biserica primară, prin calitatea antisemitismului său, un caz-limită[954]. Acest antisemitism transpare în întreaga operă, însufleţind îndeosebi cele opt *Omilii* ale sale *Împotriva iudeilor*[955], ţinute la Antiohia, între toamna anului 386 şi toamna lui 387.

---

[950] Ibidem, Can. 16, p.231: „De puellis fidelibus ne infidelibus conjugatur”.

[951] Can. 16; 29; 35; 36; 37; 38 cf. HEFELE-LECLERQ, I, 2, p.1008 ş.u. Canonul 37 interzice celebrarea sărbătorilor iudaice. Vezi şi J. PARKES, op.cit., p.256.

[952] J. JUSTER, op.cit., I, pp.335.

[953] GREGOIRE DE NYSSE, *In Christi ressur. orat*, PG 46, 685 cf. Marcel SIMON, *Verus Israel...*, pp.255-256.

[954] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p.262.

[955] Λογοι κατα Ιουδαιων, PG 48, col.843-942; M. SIMON, *La polémique anti-juive de Saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*, în Recherches d'histoire judéo-chrétienne, 1967, pp.140-153; W.A. MEEKS, Robert WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Misula/Mont., 1978; WILKEN Robert, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and the Later Fourth Century*, Berkely, Los Angeles-London, 1983.

Motivul susţinerii acestor omilii este dat de apropierea sărbătorilor iudaice, care se succed fără întrerupere: sărbătoarea Trompetelor, cea a Corturilor, posturile.

La gândul că anumiţi creştini judecă auguste ritualurile iudaice şi le frecventează adunările ca pe nişte locuri sfinte, Hrisostom îi atacă pe iudei numindu-i „nenorociţi, nefericiţi…”[956].

El motivează aceasta prin faptul că iudeii au fost copleşiţi de Dumnezeu cu daruri, dar le-au respins pe toate: „Sunt într-adevăr nenorociţi şi mizerabili, după ce au respins atâtea comori pe care Cerul le revărsa în mâinile lor şi pe care le-au respins cu încăpăţânare”[957]. Sinagoga este considerată „lăcaşul demonilor”[958], căci „...demonii locuiesc în sufletele iudeilor”[959].

Oratorul se îndreaptă către iudaizanţi, cărora încearcă să le arate întreaga oroare a purtării lor. În curând îi lasă, pentru a se năpusti iarăşi asupra iudeilor, cauză a tuturor relelor.

„Jafuri, lăcomie, trădare faţă de cei sărmani, hoţii, trafic de mărfuri”, o zi întreagă n-ar ajunge pentru enumerarea viciilor lor. Erau devoraţi de acestea înainte de venirea lui Hristos. Uciderea Mântuitorului a umplut paharul nelegiuirilor lor. Şi după toate acestea, mai sunt creştini care să se alăture riturilor acestor *criminali*, vânduţi demonului trup şi suflet! Tonul următoarelor omilii, consacrate discutării teologice a unor puncte precise, este mai calm[960].

În a şasea omilie, polemica redevine foarte agresivă: Oratorul îşi propune să explice actuala situaţie mizerabilă a iudeilor. Cultul iudaic, odinioară venerabil şi cu adevărat dumnezeiesc, nu mai este decât o caricatură de cult: „Acum, totul la ei este grotesc, zeflemea, batjocură şi ruşine”.

Prezenţa cărţilor sfinte nu este de-ajuns pentru *a sfinţi* sinagoga[961]. Postul este considerat de sfântul Părinte

---

956 Ibidem.
957 Ibidem, I, 2, p. 354.
958 Ibidem I, 3, p. 358: „Ce lieu n'appartient qu'à l'idolâtrie; et nonobstant, des fidèles fréquentent ces lieux de vénération”; II, 3, trad.cit., p. 381: „...les âmes des Juifs, et les lieux où ils se réunissent, servent d'habitacles aux démons”.
959 Ibidem I, 6, p. 367.
960 Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p. 258.
961 Jean CHRYSOSTOME, *Homélies* VI, 6, trad.cit., p. 466: „Ne me répondez pas que là sont déposés la loi et les livres des prophètes: cela n'est pas suffisant

drept „necurat şi criminal"[962] şi de aceea el îndepărtează credincioşii de posturile spurcate ale iudeilor.

Sfântul Ioan Hrisostom încurajează credincioşii din Antiohia să nu aibă legături cu iudeii şi să nu mai respecte obiceiurile iudaice căci „întrucât vremea celor mai desăvârşite a venit, să nu ne întoarcem înapoi, să nu mai ne ţinem de zile, răstimpuri, ani, ci să urmăm în toate cele Biserica cu credincioşie, să avem mereu în vedere dragostea şi pacea înainte de toate"[963].

---

pour sanctifier le lieu. Laquelle de ces choses est préférable, ou que ces livres soient en tel lieu, ou que l'on dise les choses que ces livres renferment?".

[962] Ibidem, II, 1, trad.cit., p.375. Ce discours a été prononcé cinq jours avant le commencement du jeûne judaïque et postérieurement à un autre discours. Il condamne aussi ceux qui jeûnent le jour de Pâques cf. Homélie III, 5, p.395: „Il ne nous est pas possible de célébrer la Pâque le jour où le Sauveur a été crucifié".

[963] Ibidem, III, 6, trad.cit., p.397.

Poziţia puterii faţă de iudei

Legislaţia primului secol al imperiului creştin, fără a schimba în profunzime statutul iudeilor acordat de Iulius Cezar, a creat treptat pentru iudei o situaţie nouă, din ce în ce mai inconfortabilă.

Atitudinea împăraţilor creştini faţă de iudaism este deosebit de complexă, pentru că preocupările religioase se interferează cu mobiluri de ordin politic. Deţinători ai autorităţii şi moştenitori ai principilor păgâni, suveranii sunt în acelaşi timp membri şi protectori ai Bisericii creştine – ortodoxă sau ariană, nu are importanţă – care-i împinge să reducă din ce în ce mai mult privilegiile recunoscute iudeilor.

Influenţa autorităţii ecleziastice asupra legislaţiei privitoare la iudei este incontestabilă. Ca şi în materie de erezii, *Codul Teodosian* este adesea tributar unor canoane sinodale. În materie de iudaism, intervenţia personală a unui demnitar bisericesc explică anume remaniere a legislaţiei: Sfântul Ambrozie a făcut să fie modificată legea cu privire la protecţia sinagogilor[964].

La sfârşitul secolului IV, influenţa lui Ambrozie, pe lângă Teodosie şi cea a Sfântului Ioan Gură de Aur asupra credincioşilor agravează situaţia iudeilor[965].

La început, statutul iudeilor rămâne în principiu cel care fusese fixat de legislaţia anterioară[966].

La sfârşitul secolului, Teodosie aminteşte, ca reacţie la excesele antisemite încurajate de anumite elemente din cler, că iudaismul este autorizat: „Judaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat”[967]. Patriarhul are încă rol de prefect şi titlul de *Vir clarissimus et inlustris*[968].

---

[964] cf. Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p. 267.
[965] cf. Jean GAUDEMET, *Les Institutions de l'Antiquité...*, p. 426.
[966] J. JUSTER, op.cit., p. 159.
[967] CTh XVI, 8, 9 (393 Sept. 29); Chantal VOGLER, *Les Juifs dans le Code Théodosien*, p. 65; Amnon LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Michigan, 1987, pp. 189-191.
[968] CTh XVI, 8, 8 (392 April. 17); Amnon LINDER, op.cit., p. 186-189.

Dar această neutralitate oficială este repede destrămată în practică de politica din ce în ce mai binevoitoare a împăraţilor faţă de creştinism.

Urmează o rupere a echilibrului: măsurile procreştine sunt însoţite de măsuri antiiudaice. Statutul iudaic se alterează tot mai mult. Restricţiile nu vizează la început decât activitatea exterioară a iudaismului, relaţiile acestuia cu lumea creştină şi păgână[969].

De la o neutralitate oficială, se trece repede la măsuri de discriminare. Pentru perioada lui Teodosie, aceste măsuri tind să izoleze comunităţile iudaice de mediul creştin. Toate aceste preocupări figurează în legile statului roman: „contagiunea" iudaică este o ciumă de temut de care creştinii trebuie feriţi, îndepărtându-i de un contact necurat.

Principalele măsuri legislative luate în acest sens se referă la interzicerea căsătoriilor mixte, interzicerea prozelitismului iudaic, însoţite de o protecţie acordată iudeilor convertiţi, precum şi interzicerea circumciderii sclavilor, ceea ce i-a determinat chiar pe împăraţii creştini să interzică iudeilor de a avea sclavi creştini[970].

Ideea unui prozelitism iudaic activ în primele secole ale erei creştine este încă post primită în general atât din partea evreilor cât şi din partea creştinilor[971]. Patru *Constituţii*, care-l reprimă, dovedesc existenţa sa între 312 şi 437[972].

Graţian se mulţumeşte cu interzicerea dreptului de a beneficia de testament, pedeapsă care-i loveşte ţi pe creştinii care trec la vreo erezie sau la păgânism. Iudeul, autor al convertirii primea aceeaşi pedeapsă[973].

Pe lângă vechile măsuri de interzicere a circumciderii sclavilor creştini sau păgâni[974], Teodosie I se străduieşte de asemenea să sustragă de la iudei pe

[969] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p. 156.
[970] Marcel SIMON, *Verus Israel...*, p. 50.
[971] Mireille HADAS-LEBEL, *Le prosélytisme juif dans les premières siècles de l'ère chrétienne*, dans *Les chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, pp. 23-33.
[972] CTh XVI 8, 1 (315 oct. 18).
[973] CTh XVI, 7, 3 (383 mai 21): „Christianorum ad aras et templa migratium negata testandi licentia vindicamus admisssum. Eorum quoque flagitia puniantur, qui Christianae religionibus et nominis dignitata neglecta Iudaicis semet poluere contagiis... si quis defunctum violatae atque desertae Christianae religionis accusat eumque in sacrilegia templorum vel in ritus Iudaicos... dedecus transisse contendit eaque gratia testari minime potuisse confirmat"; Amnon LINDER, op.cit., pp. 168-174.
[974] CTh XVI, 9, 1; CTh XVI, 9, 2 (339 Aug. 13); Jean GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, p. 630.

sclavii creştini. El face ca aceşti sclavi să fie răscumpăraţi de creştini şi-i opreşte pe iudei să mai achiziţioneze alţii pe viitor[975]. Astfel, lucrurile se îndreptau spre o interdicţie totală ca iudeii să mai posede sclavi creştini[976].

Interzicerea căsătoriilor mixte este categorică în legea lui Teodosie din 388, fie că este vorba de unirea unui iudeu cu o creştină sau a unui creştin cu o evreică: „Nici un iudeu să nu ia în căsătorie o femeie creştină şi nici un creştin să nu aleagă unirea conjugală cu o evreică. Căci dacă cineva săvârşeşte o astfel de faptă, această greşeală va fi asimilată unui adulter şi dreptul de a-l acuza va fi acordat voturilor publicului"[977].

Legislatorul dă astfel o interpretare legii: „Este interzis cu severitate unui iudeu să ia în căsătorie o creştină şi unui creştin să accepte o evreică drept soţie. Cei care, în pofida interdicţiei, s-ar uni astfel, să ştie că sunt pasibili de aceeaşi pedeapsă ca cei condamnaţi pentru adulter şi că este îngăduit nu numai apropiaţilor lor să-i acuze de această crimă, ci oricine îi poate urmări"[978].

Asemenea mezalianţe sunt asimilate adulterului. Deşi oprite de legea iudaică, asemenea căsătorii erau pare-se destul de frecvente, mai ales în Antiohia, unde

---

[975] CTh III, 1, 5 (384 Sept. 22): „IMPPP. GRAT(IANUS), VALENTIN(IANUS) ET THEOD(OSIUS) AAA. CYNEGIO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O. Ne quis omnino Iudaeorum Christianum conparet servum neve ex Christiano Iudaicis sacramentis adtaminet. Quod si factum punlica indago conpererit, et servi abstrahi debent et tales domini congruae atque aptae facinori poenae subianceant, addito eo, ut si qui apud Iudaeos vel adhuc Christiani servi vel ex Christianis Iudaei repperti fuerint, soluto per Christianos conpetentdi pretio ab indigna servitute redimantur. ACCEPTA X KAL. OCTOB. REGIO RICHOMERE ET CLEARCHO CONSS" şi Antonella DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislatione religiosa del IV secolo*, Roma, 1990, p.240 ş.u.
A se vedea şi Jean GAUDEMET, *Le partage législatif dans la seconde moitié du IVe siècle*, în Studi de Francisci, II, Milan, 1956, p. 349; LIPPOLD, PWK, Suppl.XIII, 1973, col. 869; Amnon LINDER, op.cit., pp.174-177.

[976] Jean GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, p.630.

[977] CTh III, 7, 2 (14 mars 388); Amnon LINDER, p. 178; La trad. chez Chantal VOGLER, *Les Juifs dans le Code Théodosien...*, p. 63. CTh VIII, 7, 5: „Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huismodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen optinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata".
Vezi şi Gian Luigi FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, în Atti dell'Accademia Romanestica Constantiniana, VII Convegno internazionale, Perugia, 1988, pp. 203-211; Alfredo M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislatione imperiale e in quella della Chiesa (IV-V secolo)*, în Ibidem, pp.213-217.

[978] CTh III, 7, 2 şi Chantal VOGLER, loc. cit.

mişcarea iudaizantă era destul de puternică în cercurile creştine[979].

[979] Chantal VOGLER, *Les Juifs dans le Code Théodosien...*, p. 52.
O altă lege, care nu este menţionată de Codul Teodosian, interzicea poligamia evreilor. Este vorba de legea din 30 decembrie 393: „Nemo Iudaeorum morem suum in coniunctionibus retinebit nec iuxta legem suam nuptias sortiatur nec in diversa sub uno tempore coniugia convenit. D. III K. IAN. CONSTANTINOPOLI THEODOSIO A. ABUNDANTIO CONSS." cf. CJ I, 9, 7 şi Amnon LINDER, op. cit., pp. 191-193.

BIBLIOGRAFIE

I. IZVOARE PRINCIPALE

A. EDIŢII ÎN LIMBI STRĂINE

SANCTI AMBROSII, *De Obitu Theodosii Oratio*, *PL* XVI, col.1385-1406.

Epistulae, Prima classis, PL XVI, col.875-1220.

Hexamaeron, Libri six, *PL* XIV, col.123-272.

Les devoirs, introduction, texte établi, traduction et annotation par Maurice Testard, „Les Belles Lettres”, vol.I, Paris, 1984, vol.II-III, Paris, 1992.

AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum Gestarum*, with an english translation by John C. ROLFE, vol.III, London, 1952.

Histoire, Livres XIV-XVI, édition E. GALLETIER; Livres XVII-XIX, éd. G. SABBAH; Livres XXIII-XXV, éd. J. FONTAINE, „Les Belles Lettres”, Paris, 1968-1977.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie à l'Empereur Constance*, éd. J.M. SZYMUSIAK, în *SC* 56, Paris, 1958.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, Livres I-V, *Impuissance sociale du paganisme*, texte de la 4^{e} édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY; traduction française de G. COMBES, 1959.

BASILE DE CESAREE, *Lettres*, éd. Y. COURTONE, Paris, „Les Belles Lettres”, t.I, 1957.

CODE THEODOSIEN, *The Theodosien Code and Novels and The Sirmondian Constitution*, a translation with comentary, glossary and bibliographie by Clyde PHAR, in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Phar, with an introduction by C. Dickerman Williams, Princeton, University Press, 1952.

CODEX THEODOSIANUS, éd. Th. MOMMSEN, avec l'apparat de P. Krueger, t.I, I^er^ édition Berolini, 1905; 2^ème^ édition 1954, 3^ème^ éd. Anastatique 1962: titres I-XVI, pp.27-907.

*** *Concilium Constantinopolitanum. Nomina Episcoporum*, dans *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et Conciliorum Graecorum interpretationes Latinae*, edidit Cuthbertus Hamilton TURNER, A.M., tomus II, Oxonii, 1907, pp.433-464.

CHRYSOSTOME, St. Jean, *Sur le Sacerdoce*, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY, dans *SC* 272, Paris, 1980.

Homélies sur Ozias (In illud, Vidi Dominum), introduction, texte critique, traduction et notes par Jean DUMORTIER, *SC* 277, Paris, 1981.

Commentaire sur Isaïe, introduction, texte critique et notes par Jean DUMORTIER, traduction par Arthur LIEFOOGHE, *SC* 304, Paris, 1983.

Discours sur Babylas, introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. SCHATKIN, dans *SC* 362, Paris, 1990.

Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens. Homélies VII-XII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY, Paris, 1994.

EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclesiastique*, éd. G. BARDY, *SC* 31, 41, 55 et 73, Paris, 1952-1960.

Scrieri. Partea a doua. Viaţa lui Constantin cel Mare, studiu introd. de prof. dr. Emilian Popescu, trad. şi

note de Radu Alexandrescu, Bucureşti, 1991, în colecţia *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol.14.

FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes,* trad. R. TURCAN, „Les Belles Lettres", Paris, 1982.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres, tome I,* texte établi et traduit par Paul GALLAY, Paris, „Les Belles Lettres", 1964; t. II, Paris, 1967.

Lettres Théologiques, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, *SC* 208, Paris, 1974.

Discours 4-5, Contre Julien, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean BERNARDI, *SC* 309, Paris, 1983.

Discours 6-12, introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Ange CALVET-SEBASTI, *SC* 405, Paris, 1995.

Discours 20-23, introduction, texte critique, traduction et notes par Justin MOSSAY, avec la collaboration de Guy LAFONTAINE, *SC* 270, Paris, 1980.

Discours 24-26, introduction, texte critique, traduction et notes par Justin MOSSAY, avec la collaboration de Guy LAFONTAINE, *SC* 284, Paris, 1981.

Discours 27-31 *(Discours Théologiques)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, avec la collaboration de Maurice JOURJON, *SC* 250, Paris, 1978.

Discours 32-37, introduction, texte critique et notes par Claudio MORESCHINI, traduction par Paul GALLAY, *SC* 318, Paris, 1985.

Discours 38-41, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, *SC* 358, Paris, 1990.

Discours 42-43, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean BERNARDI, *SC* 384, Paris, 1992.

GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, introduction et traduction de Jean LAPLACE, S.J., notes de Jean DANIELOU, *SC* 6, Lyon, 1943.

GRUMEL, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople.* Vol.I, *Les Actes des Patriarches*, Fasc.I. *Les Regestes de 381 à 715*, „Le Patriarcat Byzantin", Paris, 1972.

JOANNOU, Périclès-Pierre, *Fonti. Discipline Générale Antique (IIe-IXe s.). Les canons des conciles oecuméniques,* Roma, 1962.

Fonti. Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.). Les canons des Synodes Particuliers, Roma, 1962.

Fonti. Fascicolo IX. Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.). Les canons des Pères Grecs, Roma, 1963.

LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, éd. J. MOREAU, Paris, *SC* 39, 1954.

LEONIS MAGNI, *Prisca canonum edition latina*, dans *PL* LVI, col.810-815.

*** *Les Conciles Oecuméniques. Les Décrets. Tome I-II. Nicée I à Latran V*, texte original établi par G. Alberigo, J.A. Dosseti, P.P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé, Paris, 1994.

NOTITIAE EPISCOPATUUM ECCLESIAE CONSTANTINOPOLITANAE, texte critique, introduction et notes par Jean DARROUZES, A.A., Paris, 1981.

OROSE, *Histoires (Contre les païens),*Tome III, livre VII, texte établi et traduit par Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, Paris, „Les Belles Lettres”, 1991.

PACATUS, *Panégyrique de Théodose*, în *Panégyriques latins*, tom III, XII, texte établi et traduit par Edouard GALLETIER, Paris, „Les belles Lettres”, 1955, pp.47-114.

PAULINI Diaconi Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii*, t.XIV, col.27-114.

PRUDENCE, Tome III, *Psychomachie. Contre Symmaque*, Texte établi et traduit par M. LAVARENNE, Paris, „Les Belles Lettres”, 1948.

RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica, PL* XXI, col.461-540.

SYMMAQUE, *Lettres,* tome I, Livres I-II, texte établi, traduit et commenté par Jean Pierre CALLU, Paris, 1972; tome II, livres III-IV, Paris, 1982.

SOCRATE, *Historia Eclesiastica, dans PG* LXVII, 1864, col.29-842.

Kirchengeschichte, hrsg. von Günther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Sirinjan, Berlin, Akademie-Verlag, 1995.

SOZOMENE, *Historia Eclesiastica,* dans *PG* LXVII, 1864, col.843-1592.

Kirchengeschichte, hrsg. von Joseph BIDEZ. Eingeleitet zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther Christian Hansen, Berlin, Akademie-Verlag, 1960.

SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, t.I, introduction, texte et traduction par Jacques FONTAINE, *SC* 133, Paris, 1967; t.II, *Commentaire* par J. FONTAINE, *SC* 134, Paris, 1968; t.III, *Commentaire et Index*, par le même, *SC* 135, Paris, 1969.

THEODORET DE CYR, *Historia Ecclesiastica*, dans *PG* LXXXII, col.881-1280.

Kirchengeschichte, hrsg. von Dr. Léon PARMENTIER, Leipzig, 1911.

ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, tome II, 2ème partie, Livre IV, texte établi et traduit par François PASCHOUD, „Les Belles Lettres”, Paris, 1979.

B. Izvoare traduse în limba română

CASIODOR, *Istoria bisericească tripartită*, în colecţia *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol.LXXV, traducere de Liana şi Anca Manolache, introducere şi note de pr.prof.dr. Ştefan Alexe, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998.

DIOGENE LAERTIOS, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, ediţia a II-a, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

EUSEBIU de CEZAREEA*, Istoria bisericească*, în colecţia *Părinţi şi Scriitori bisericeşti,* vol.XIII, traducere, studiu, note şi comentarii de pr. prof. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1987.

Idem, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, în colecţia *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol.XIV, traducere şi note de Radu Alexandrescu, studiu introductiv de prof.dr. Emilian Popescu, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1991.

FLAVIUS JOSEPHUS, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, prefaţă de Răzvan Theodorescu, traducere de Gheneli Wolf şi Ion Acsan, cuvânt asupra ediţiei şi note explicative de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.

Idem, *Antichităţi iudaice*, vol. I (Cărţile I-X: *De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană*), prefaţă de Răzvan Theodorescu, cuvânt asupra ediţiei, traducere şi note de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

Idem, *Antichităţi iudaice*, vol.II (Cărţile XI-XX: *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*), traducere, note şi indice de nume de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.

LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum (Despre morţile persecutorilor)*, traducere, studiu

introductiv, note şi comentarii de Claudiu T. Arieşan, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

TEODORET, episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, în colecţia *Părinţi şi Scriitori bisericeşti,* vol.XLIV, traducere de pr.prof. Vasile Sibiescu, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1995.

Idem, *Vieţile Sfinţilor pustnici din Siria*, traducere din limba greacă şi note de dr. Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2001.

SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul Sfintelor Icoane. Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, traducere din limba greacă, introducere şi note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998.

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre feciorie. Apologia vieţii monahale. Despre creşterea copiilor*, traducere din limba greacă şi note de pr.prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2001.

SF. VASILE CEL MARE; SF. PAHOMIE CEL MARE; SF. IOAN CASIAN, *Rânduielile vieţii monahale*, Editura Sofia, Bucureşti, 2001.

II. Lucrări generale şi speciale în limba română

BASLEZ, Marie-Françoise, *Sfântul Pavel*, traducere de Anca Maria Christodorescu, Editura Compania, Bucureşti, 2001.

BĂBUŞ, Emanoil, *Bizanţul, istorie şi spiritualitate*, Editura Sofia, Bucureşti, 2003.

Idem, *Introducere în Istoria Bissericească Universală*, Editura Sofia, Bucureşti, 2003.

BĂNESCU, Nicolae, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol.I: *Imperiul creştin şi aşaltul invaziilor (313-610)*, ediţie îngrijită de prof.dr. Tudor Teoteoi, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000.

BREHIER, Louis, *Civilizaţia bizantină*, traducere din limba franceză de Nicolae Spincescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

BROCK, Sebastian, *Efrem Sirul. I. O introducere. II. Imnele despre Paradis*, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., traducere de pr. Mircea Ielciu şi diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.

BUNGE, Ierom. Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.

CARPENTIER, Jean; LEBRUN, François (coordonatori), *Istoria Europei*, prefaţă de René Rémond, traducere din franceză de A. Skultéty şi S. Skultéty, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

CAVALO, Gulielmo (coordonator), *Omul Bizantin*, traducere de Ion Mircea, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

CORNEANU, IPS Nicolae, *Origen şi Celsus. Confruntarea creştinismului cu păgânismul*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999.

Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine, ediţia a II-a revăzută, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria Creştinismului*, vol.I, Iaşi, 1999, şi vol.II, Iaşi, 2000.

CROUZEL, Henri, *Origen (personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul),* prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., traducere de Cristian Pop, studii de Gilles Dorival şi Cristian Bădiliţă, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

DAŞKOV, S.B., *Dicţionar de împăraţi bizantini,* traducere în limba română de Viorica şi Dorin Onofrei, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1999.

DRĂGOI, pr. Eugen, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Historica, Bucureşti, 2001.

Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului, traducere de Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.

DUMEA, Emil, *Istoria Bisericii. Teme, vol. I (sec.I-XII) şi vol. II (sec.XIII-XX),* Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi, 1999-2000.

DUMITRIU-SNAGOV, Ion, *Relaţiile Stat-Biserică*, Editura Gnosis, Bucureşti, 1996.

DVORNIK, Francis, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană,* traducere de Diana Stanciu, Editura All, Bucureşti, 2001.

ESLIN, Jean-Claude, *Dumnezeu şi puterea. Teologie şi politică în Occident*, traducere de Tatiana Petrache şi Irina Floare, Prefaţă de Tatiana Petrache, Editura Anastasia, Bucureşti, 2001.

FARMER, David Hugh, *Dictionar al Sfinţilor – Oxford*, traducere de Mihai C. Udma şi Elena Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999.

FRANZEN, August; BÄUMER, Remigius, *Istoria papilor*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 1996.

FRUMA, Ioan; MARCU, Grigorie T., *Procesul Mântuitorului: studiu juridic şi teologic*, Editura Romcart, Bucureşti, 1992.

FRUMA, Ioan, *Procesul lui Iisus în lumina noilor documente şi descoperiri arheologice*, postfaţă de prof. dr. Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 2000.

GIARDINA, Andrea (coordonator), *Omul Roman*, traducere de Dragoş Cojocaru, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

GUILLAUMONT, Antoine, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin JINGA, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998.

HERTLING, Ludwig, *Istoria Bisericii*, traducere de pr. prof. dr. Emil Dumea, Editura Ars Longa, Iaşi, 1998.

LEMERLE, Paul, *Istoria Bizanţului*, traducere de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

MANFRED, Clauss, *Dicţionar de împăraţi romani*, traducere din limba germană şi note de Adolf Armbruster, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

MANOLACHE, Dumitru, *Andrei, Apostolul lupilor*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000.

MARROU, Henri-Iréné, *Patristică şi Umanism (culegere de studii)*, traducere din limba franceză de Cristina şi Costin Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996.

Biserica în antichitatea târzie (303-604), traducere de Roxana Mareş, Editura Teora, Bucureşti, 1999.

MENTHON, Bernardin, *Sfinţii şi mănăstirile din Olimpul Bitiniei*, traducere din limba franceză de protos.

Petroniu Tănase, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman 1994.

MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină*, traducere de pr. conf. dr. Alexandru Stan, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996.

MICU, Samuil, *Istoria Bisericească*, transliterare de pe manuscrisul original paleografic, studiu introductiv, note şi glosar de Arhim. Veniamin Micle, Sfânta Mănăstire Bistriţa, Eparhia Râmnicului, 1993.

MUNTEAN, Vasile V., *Bizantinologie*, vol. -II, Editura Învierea, Timişoara, 1999-2000.

PĂCURARIU, Mircea, *Sfinţi daco-romani şi români*, ediţia a II-a, Editura Trinitas, Iaşi, 2000.

POPESCU, prof. dr. Theodor M., *Biserica Mărturisitoare. Studii şi articole,* ediţie îngrijită de pr. Ilie Georgescu, Editura Credinţa noastră, Bucureşti, 1995.

Biserica şi cultura, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996.

PREDA, Emil, *Dicţionar al Sfinţilor ortodocşi,* Editura Lucman, Bucureşti, 2000.

REGNAULT, Lucien Dom., *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV*, traducere în româneşte de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.

Contribuţii la studiul Istoriei Bisericeşti Universale, vol.I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2001.

SCHMITT, Carl, *Teologia politică*, traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1996.

ŠPIDLÍK, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol.I (Manualul sistematic), vol.II (Rugăciunea), vol.III (Monahismul), Cuvânt înainte* I. Rupnik Marco, traducere şi prezentare Diac Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, 1998 şi respectiv 2000.

STĂNESCU, Gheorghe G., *Studii de Istorie Bisericească Universală şi Patristică* (*Căderea Ierusalimului, Maniheismul, Eusebiu al Cezareii, Epoca de aur a literaturii creştine armene*…), îngrijirea ediţiei, studiu introductiv, bibliografie suplimentară şi indice de nume şi locuri de pr.conf.dr. Ioan Vasile Leb, Editura Arhidieceza, Cluj-Napoca, 1998.

STEWART, Columba, *Cassian Monahul. Învăţătura ascetico-mistică*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. şi Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

SUTTNER, Ernst Christof, *Bisericile Răsăritului şi Apusului de-a lungul Istoriei bisericeşti*, prefaţă de IPS Nicolae Corneanu, traducere de diac. Mihai Săsăujan, Editura Ars Longa, Iaşi, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre (coordonator), *Omul Grec*, traducere de Doina Jela, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

VERZAN, pr.dr. Sabin, *Preoţia ierarhică sacramentală în epoca apostolică*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1991.

Sfântul Apostol Pavel, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996.

Sfântul Apostol Andrei, Editura Diacon Coresi, Bucureşti, 1998.

VINTILĂ, Horia, *Dicţionarul papilor*, traducere de Ana Vădeanu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1999.

VINTILESCU, pr. Petre, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

WARE, Timothy, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, traducere de Alexandra Petrea, Editura Aldo Press, Bucureşti, 1993.

ZAMFIRESCU, dr. Dan, *Ortodoxie şi Romano-Catolicism în specificul existenţei lor istorice*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1992.

ZUGRAVU, Nelu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica XVIII, Bucureşti, 1997.

Erezii şi schisme la Dunărea Mijlocie şi de Jos în mileniul I, Editura Presa Bună, Iaşi, 1999.

III. Studii şi articole speciale în limba română

BARA, pr.prof. Ioan, *Esenienii – Date în legătură cu istoria, învăţătura şi viaţa lor, din sursele filoniene şi în baza descoperirilor de la Qumran*, în „Altarul Banatului”, Serie nouă, anul IV (XLIII – 1993), nr.4-6, pp.43-57.

BĂBUŞ, arhim. Grigorie, *Norme de organizare a monahismului în Novelele 5 şi 133 ale împăratului Justinian*, în ST, Seria a II-a, anul XLII (1990), nr.2, pp.98-111.

BĂNESCU Nicolae, *Din Istoria Imperiului Bizantin. VII. Theodosie cel Mare (19 ian. – 17 feb. 395),* în „Mitopolia Olteniei”, XXIII, 1971, 5-6, pp.348-359.

BÂRLĂNESCU, pr. Ioan, *Personalitatea Sfântului Apostol Pavel, izvoarele sale doctrinare şi permanenta sa actualitate*, în „Altarul Banatului”, Serie nouă, anul IV (XLIII – 1993), nr.4-6, pp.31-42.

BODOGAE, pr.prof.dr. Teodor, *O dispută teologică de la sfârşitul veacului al IV-lea*, în „Mitropolia Ardealului”, an XXXV (1990), nr.4, pp.3-17.

CARAZA Ioan, *Simbolul niceo-constantinopolitan în viaţa şi spiritualitatea Bisericii*, în „Ortodoxia”, XXXIII, 3, 1981, pp.433-441.

CHIFĂR, pr.lect.dr. Nicolae, *Sângele martirilor, sămânţa creştinismului*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii *Alexandru I. Cuza* din Iaşi”, Serie nouă, Teologie, tom II (1993-1994), Editura Universităţii „Alexandru I. Cuza”, Iaşi, 1994, pp.63-74.

Sfântul Ambrozie al Milanului (339–397), apărător al Ortodoxiei niceene în Imperiul Roman de Apus, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an VII (LXXIII – 1997), nr.7-12, pp.67-78.

Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea crezului niceean, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii *Alexandru I. Cuza* din Iaşi”, Serie nouă, Teologie, tom IV (1997-1998), Editura Universităţii „Alexandru I. Cuza”, Iaşi, 1998, pp.187-202.

Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului?, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an X (LXXVI – 2000), nr.1-6, pp.144-158.

COSTIN, ep. Vasile Târgovişteanul, *Opera caritativă a Bisericii în primele veacuri creştine,* în „Ortodoxia”, an XLIII (1991), nr.2, pp.143-153.

COTAN, pr. Claudiu Constantin, *Biserica Ortodoxă în Sud-Estul european. Geopolitica Ortodoxiei*, în vol. „Studii de Istoria Bisericii”, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Istorie, Centrul de Istoria Bisericii, sub redacţia lect. Ovidiu Bozgan, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2000, pp.5-26.

DAN, pr. COSMIN, *Semipelagianismul,* în „Altarul Banatului”, Serie nouă, an IX (XLVIII – 1998), nr.1-3, pp.44-62.

DOMŞA, diac.prof. Teodor V., *Regula Sfântului Benedict de Nursia, un model de organizare a vieţii monahale în Apus*, în „Altarul Banatului”, Serie nouă, an II (XLI – 1991), nr.7-9, pp.40-55.

DRĂGULIN, pr. conf. dr. Gheorghe I., *Era creştină. Metoda calculării şi posteritatea ei ştiinţifică*, în „BOR”, an CXII (1994), nr.7-12, pp.309-321.

DURĂ, pr.prof.dr. Nicolae V., *Canoanele Sinodului II ecumenic şi obligativitatea mărturisirii şi păstrării neschimbate a credinţei niceo-constantinopolitane,* în „Ortodoxia”, XXXIII, 3, 1981, pp.442-459.

ENE, pr. lect. dr., *Sinodul al II-lea Ecumenic. Consideraţii istorice şi participanţi,* în „Sf. Apostol

Andrei“, Arhiepiscopia Tomisului – Constanţa, an III (1999), nr.4, pp.132-140.

FETYKO, pr. Ştefan, *În jurul Sinodului I Ecumenic*, în „Altarul Banatului”, Serie nouă, an I (XL – 1990), nr.9-10, pp.28-35.

GROZEA, drd. Lucian, *Gnosticismul: concept, origine, caracteristici, delimitare*, în „Revista Teologică”, Serie nouă, an IX (LXXXI – 1999), nr.2, pp.67-88.

IELCIU, asist. drd. Mircea, *Principalele etape ale biografiei unui mare îndrumător duhovnicesc al Apusului – scitul Ioan Cassian,* în „Revista Teologică”, Serie nouă, an IX (LXXXI – 1999), nr.3, pp.16-60.

IERIMIA, pr. drd. Pavel, *Epoca irodiană după scrierile lui Iosif Flavius*, în „Revista Teologică”, Serie nouă, an X (LXXXII – 2000), nr.2, pp.128-163.

JIVI, pr. prof. dr. Aurel, *Studii şi cercetări transilvănene privind Istoria Bisericească Universală*, în vol. *Contribuţii transilvănene la teologia ortodoxă,* Sibiu, 1988, pp.101-118.

Idem, *Din istoria primară a Bisericii*, în vol. *Credinţă ortodoxă şi viaţă creştină*”, Mitropolia Ardealului, Sibiu, 1992, pp.39-57.

MARGA, asist. drd. Irimie, *Instituţia patriarhatului în Biserică*, în „Mitropolia Ardealului”, an XXXV (1990), nr.6, pp.50-60.

MERTICARIU, protos. lect. Vaarlam, *Împăraţi bizantini monahi*, în vol. *Priveghind şi lucrând pentru mântuire*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, pp.206-217.

MIHOC, pr. prof. dr. Vasile, *Iisus Hristos în operele antice profane*, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an XLI (1989), nr.1, pp.7-24.

MUNTEAN, pr. dr. Vasile V., *Cultura în epoca justiniană*, în „Altarul Banatului”, Serie nouă, an VII (XLVI – 1996), nr.7-9, pp.25-27.

PARASCHIV, drd. Teodor, *Creştinism şi gnosticism*, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an II (LXVIII – 1992), nr.8-10, pp.35-54.

PAVEL, pr. dr. Constantin C., *Creştinismul şi filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin (I),* în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an XLII (1990), nr.2, pp.20-41.

POPESCU, prof. dr. Emilian, *Bizanţul şi creştinarea Europei de Sud-Est şi de Est*, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an XLII (1990), nr.1, pp.86-103.

Basilica şi sinagoga în Sud-Estul European în epoca protobizantină (sec.IV-VI), în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an XLII (1990), nr.4, pp.59-70.

Biserica şi naţionalitatea în Orientul ortodox (bizantin) în secolele IV-XV, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an XLII (1990), nr.5-6, pp.67-76.

Sfântul Ioan Hrisostomul şi misiunea creştină în Crimeea şi la Dunărea de Jos, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an II (LXVIII – 1992), nr.11-12, pp.15-27.

Creştinismul timpuriu pe teritoriul României. 1. Originile apostolice. 2. Bizanţul sau Roma?, în vol. *Priveghind şi lucrând pentru mântuire*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, pp.169-186.

Apostolicitatea creştinismului românesc. Misiunea sfinţilor apostoli Andrei şi Filip, în vol. *La cumpăna dintre milenii*, tipărit cu binecuvântarea PS Episcop Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2000, pp.25-30.

Sfântul Apostol Filip – misionar pe pământ românesc, în vol. *Logos Înalt Prea Sfinţitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani!*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca 2001, pp.386-398.

Din pătimirile Sfântului Apostol Andrei la Patras: guvernatorul roman care l-a condamnat la moarte pe

cruce, în vol. *Slujitor al Bisericii şi al Neamului. Părintele profesor univ.dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Cluj-Napoca, 2002, pp.225-230.

Apostolicitatea creştinismului românesc, în MO, 54, 2002, nr.1-4, p.7-15.

Sfântul Ioan Casian, părinte al monahismului românesc şi teolog al asceticii patristice, în vol. *Fiul al României şi Părinte al Bisericii Universale. Sfântul Ioan Casian. Viaţa şi învăţătura lui*, Editura Trinitas, Iaşi, 2002, pp.7-28.

POPESCU, prof. dr. Teodor M., *Denaturarea istoriei lui Origen*, în „BOR”, an XLIV (1926), nr.5, pp.246-254 (I), nr.7, pp.378-383 (II), nr.10, pp.580-586 (III), nr.11, pp.631-635 (IV) şi nr.12, pp.710-718 (V).

Caritatea creştină (în Biserica veche), an LXIII (1945), nr.1-3, pp.20-66.

Cler şi popor în primele trei secole. Aspecte sociale ale creştinismului primar ca forme de viaţă potrivite timpurilor respective, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an I (1949), nr.9-10, pp.713-738.

Privire istorică asupra schismelor, ereziilor şi sectelor. Cauzele sociale ale apariţiei lor, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an II (1950), nr.7-8, pp.345-394.

Sfântul Pavel, Apostolul neamurilor, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an III (1951), nr.7-8, pp.369-385.

Primatul episcopului Romei în concepţia papalistă, în „Ortodoxia”, an IV (1952), nr.2, pp.169-194.

Premisele primatului papal, în „Ortodoxia”, an VII (1955), nr.1, pp.3-28.

Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur, în „Ortodoxia”, an IX (1957), nr.4, pp.531-554.

Problema stabilizării datei Paştilor. Privire istorică asupra divergenţelor şi computurilor pascale. Încercări de îndreptare. Greutatea şi necesitatea unui acord. Propuneri şi posibilităţi actuale, în rev. „Ortodoxia", an XVI (1964), nr.3, pp.334-444.

RĂMUREANU, pr. prof. dr. Ioan, *Lupta Ortodoxiei contra Arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie,* în „ST", XIII, 1961, nr.1-2, pp.13-31.

Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa lui pentru istoria pătrunderii creştinismului la geto-daco-romani, în „ST", XIV, 1962, nr.3-4, pp.146-182.

Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358. Condamnarea lui Fotie de Sirmium, în „ST", XV, 1963, nr.5-6, pp.266-316.

Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Illiricului la sfârşitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 şi Sinodul de la Aquileea din 381, în „ST", XVI, 1964, nr.7-8, pp.408-450.

Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, 381. Învăţătura despre Sfântul Duh şi Biserică. Simbolul constantinopolitan, în „ST", XXI, 1969, nr.5-6, pp.327-386.

Evenimentele istorice înainte şi după Sinodul de la calcedon, în „ST", XXII, 1970, nr.3-4, pp.179-211.

Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean, în ST, XXIX, 1977, nr. 1-2, pp. 15-60.

Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui, în „Ortodoxia", XXXIII, 1981, nr.3, pp.285-336.

TODORAN, pr. conf. dr. Simion, *Viaţa şi activitatea Sfântului Apostol Petru,* în „Credinţa Ortodoxă", Universitatea „1 Decembrie 1918" – Alba

Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, an V (2000), nr.1, pp.8-31.

VICOVAN, pr. asist. Ion, *Atitudinea împăratului Justinian cel Mare (527-565) faţă de Biserică şi faţă de problemele religioase ale timpului*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii *Alexandru I. Cuza* din Iaşi”, Seria nouă, Teologie, tom I (1992), Editura Universităţii „Alexandru I. Cuza”, Iaşi, 1992, pp.121-135.

Sfinţi comuni în Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an II (LXVIII – 1992), nr.11-12, p.53-74.

Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu autoritatea imperială, în „Teologie şi Viaţă”, Serie nouă, an VI (LXXII – 1996), nr.1-6, pp.75-93.

VIZITIU, pr.lect. Mihai, *Forme ale filantropiei în epoca apostolică*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii *Alexandru I. Cuza* din Iaşi”, Seria nouă, Teologie, tom I (1992), Editura Universităţii Alexandru I. Cuza, Iaşi, 1992, pp.9-19.

ZAMFIRESCU, prof.dr. Dan, *Bizanţul şi Ortodoxia*, în „Analele Universităţii *Valahia* Târgovişte, Facultatea de Teologie”, nr.10/2001, Târgovişte 2001, pp.194-203.

IV. Lucrări generale în limbi străine

ALES D'A., *Priscillien et l'Espagne chrétienne,* Paris, 1936.

AHRWEILER, H., *L'ideologie politique de Byzance,* Paris, 1975.

ARICESCU A., *The Army in Roman Dobroudja*, Oxford, 1980.

ARNHEIM M.T.W., *The senatorial aristocracy in the Later Roman Empire,* Oxford, 1972.

BARDY, G., *L'Eglise et les derniers Romains*, Paris, 1948.

BATIFFOL P., *La paix constantinienne et le catholicisme. Le catholicisme des origines à Saint Léon*, Paris, 1929.

BAYNES N.H., *Constantine the Great and the Christian Church*, with a preface by H. Chadwich, London, 1972.

BENOIT Alphonse, *Saint Grigorie de Nazianz, sa vie, ses oeuvres et son époque,* Marseille, 1876 et une édition anastatique Hildesheim – New-York, 1973.

BENOIT Gain, *L'Eglise de Cappadoce au IV^{e} siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma, 1985.

BERNARDI Jean, *Saint Grigorie de Nazianz. Le Théologien et son temps (330-390)*, Paris, 1995.

BESKOW P., *Rex glacie. The Kingship of Christ in the early Church,* Göteborg-Uppsala, 1962.

BIARNE J., *Le temps des moines d'après les premières règles monastiques d'Occident IV^{e}-V^{e} siècles. Le temps chrétien,* Paris, 1984.

BIONDI Biondo, *Il diritto romano cristiano*, I, Milano, 1952.

BONAMENTE Giorgio, *I Christiani e l'Impero nel IV secolo. Coloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Roma-Macerata, 1988.

BREHIER L., *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970.

Vie et mort de Byzance, Paris, 1978.

BREHIER E. – BATIFFOL, P., *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, 1920.

BROWN Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa formation în la chrétienté latine*, traduit par Aline Rousselle, Paris, 1984.

BLUMENKRANTZ Bernhard, *Les Auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris, 1963.

Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age, London, 1977.

CALDERONE S., *Constantino e il cattolicesmo*, (Publicazioni a cura dell'Instituta di storia dell'Universita di Messino), Firenze, 1962.

CANIVET Pierre, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e^ siècle*, Paris, 1957.

CERFAUX L., TONDRIAU J., *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.

CHADWICH H., *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976.

CHASTAGNOL André, *Le Sénat à l'époque impériale*, Paris, „Les Belles Lettres”, 1992.

CHUVIN Pierre, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinian*, Paris, 1990.

CLEVENOT Michel, *Les Chrétiens et le Pouvoir*, Edition Fernard Nathon, 1981.

COURTONNE Y., *Un témoin du IV^e^ siècle. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973.

CRONTZ Georges, *La lutte contre l'Hérésie en Orisent jusqu'au IX^e^ siècle. Pères, Conciles, Empereurs*, Thèse pour le doctorat, Paris, 1933.

CULLMANN Oscar, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1947.

DAGRON Gilbert, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

DANIELOU Jean et MARROU H. I., *Nouvelle Histoire de l'Eglise,* t.I, *Des Origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

DECARREAUX Jean, *Byzance ou l'autre Rome*, Paris, 1982.

DIHLE Albrecht, *L'Eglise et l'empire au IV^e^ siècle*, 1989.

DODDS E.R., *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979.

DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers; Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du I^er^ siècle,* Paris, 1971.

DUCELIER Alain, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, 1986.

Les Byzantins: histoire et culture, Paris, 1988.

L'Eglise Byzantine. Entre pouvoir et esprit (307-1204), Paris, 1990.

DUDDEN F.H., *The life and times of St. Ambrose*, Oxford, 1935.

DUVAL P.M., *La Gaule jusqu'au millieu du IVe siècle,* Paris, 1971.

DVORNIK Francis, *Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background*, 2 vol., Washington, 1966.

ELLUL Jacques, *Histoire des Institutions de l'Antiquité*, Paris, 1961.

FAIVRE Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, 1977.

Les laïcs aux origines de l'Eglise, Paris, 1989.

FARINA Rafaelo, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966.

FAVALE A., *Teofilo d'Alexandria (345-412). Scritti, Vita et Dottrina*, Turin, 1958.

FERRUA A., *Epigrammata Damasiana (Sussidi allo studio delle antichita cristiane, 2),* Cité du Vatican, 1942.

The early church. From the beginning to 451, London, 1968.

FESTUGIERE A.J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Hrisostom et les moines de Syrie. Avec un commentaire archéologique sur l'Antiochus* (196ss.) par Roland MARTIN, professeur à l'Université de Dijon, Paris, 1959, 540p.

Les moines d'Orient, 5 vol., Paris, 1961-1965.

FREND W.H.C., *The donatist Church. A movement of protest in Roman north Africa,* Oxford, 1952.

GAIN Benoît, *L'Eglise de Cappadoce au IV^e^ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379),* Roma, 1985.

GASQUET A., *L'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879.

GAUDEMET Jean, *L'Eglise en l'Empire Romain (IV^e^-V^e^ siècles),* Paris,1958, avec mise à jour en 1989.

La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e^ et V^e^ siècles, 2^e^ éd. Paris, 1979.

Les Elections en l'Eglise latine des origines au XVI^e^ siècle, Paris, 1979.

Eglise et société en Occident au Moyen Age, London, 1984.

L'Eglise et Cité. Histoire du droit canonique, Montchrestien, Paris, 1994.

GILLIARD F., *The Social Origins of Bishops in the Fourth Century,* Diss. University of the California, Berkeley, 1966.

GRABAR A., *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, t.I-III, Paris, 1943-1946.

GRIFFE Elie, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. I Des origines chrétiennes à la fin du IV^e^ siècle*, Paris, 1964.

GRUMEL V., *Les Origines du Vicariat apostolique de Théssalonique d'après les premiers documents pontificaux*, în *Actes du XII^e^ Congrès. Intern. d'Etudes byzantines (1961)*, II, Belgrade, pp.451-461.

GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme ancien: pour une phénoménologie du monachisme,* allaye de Bellefontaine, 1979.

HAJJAR J., *Le Synode permanent (συνοδος ενδημουσα) en l'Eglise byzantine des origines aux XI*e *siècle*, Rome, 1962.

HEIM François, *La Théologie de la Victoire. De Constantin à Théodose*, Paris, 1993.

*Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV*e *siècle*, Berne, Peter Lang, 1991.

Le thème de la „victoire sans combat" chez Ambroise, în *Ambroise de Milan. XVI*e *Centenaire de son élection épiscopale, „Etudes Augustiniennes"*, Paris, 1974, pp.267-281.

*** *Jean Hrisostom et Augustin*, în *Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, édités par Charles KANNENGIESSER, Paris, 1975.

HOMO Léon, *Les institutions politiques romaines. De la cité à l'Etat,* Paris, 1970.

JAEGER F., *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes,* 2 vol., Stuttgart, 1960.

JERFAGNON Lucien, *Julien dit l'Apostat,* Paris, 1986.

JOANNOU Périclès-Pierre, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Roma, 1972.

Die Ostkirche und die cathedra Petri, Brant 3, Stuttgart, 1972.

JUSTER, J., *Les Juifs en l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914.

KING N.Q., *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* London, 1961.

KLEIN Richard, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977.

LABRIOLLE Pierre De, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I*[er] *au VI*[e] *siècle,* Paris, 1934.

LARSON C.W.R., *Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited yet again*, în *Studia Patristica*, 1970, pp.297-301.

LAURENT F., *L'Eglise et l'Etat*, Paris, 1988.

LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie în la littérature grecque II*[e]*-III*[e] *siècles*, „Etudes Augustiniennes", Paris, 1993, 2 vol.: *I. De Justin à Irénée. II. Clément d'Alexandrie et Origen*.

LEPELLEY C., *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, 1969.

LEROUX J.M., *Saint Jean Hrisostom: Les Homélies sur les Statues*, în *Studia Patristica*, 1961, pp.232- 239.

*** *Les Conciles Oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* avec la collaboration de Giuseppe Alberigo (Bologne), Alberto Melloni (Bologne), Lorenzo Perrone (Pise), Umberto Proch (Modène), Larc Venard (Paris), Joseph Wohlmuth (Bonne), Panayotis A. Yannopoulos (Bruxelles); traduction par Jacques Mignon, Paris, 1994.

LINDER Amnon, *The Jews in the Roman Imperial Legislation,* Detroit-Michigan, 1987.

LIPPOLD A., *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Stuttgart, 1968.

LOEW Jacques – MESLIN, Michel, *Histoire de l'Eglise par elle-même*, Paris, 1978.

MAIER J.L., *L'Episcopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Rome, 1973.

MANARANCHE André, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris, 1978.

MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997.

MARTINDALE J.R., MORRIS J., *The Prosopography of the Late Roman Empire*, Cambridge, 1971.

MAURO TODINI DI Antonella, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, 1990.

MAZZOLANI Storoni, *Ambrogio Vescovo*. *Chiesa e Impero nel IV secolo*, Milano, 1992.

MESLIN Michel, *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1959.

PALANQUE, Jean-Rémy, *Le Christianisme antique*, Paris, 1967.

MINNERATH Roland, *Les chrétiens et le monde (I^e et II^e siècles)*, Paris, 1973.

Jésus et le Pouvoir, Paris, 1987.

MOMIGLIANO A., *The Conflict between Paganisme and Christianity in the IV^th Century*, Oxford, 1963.

MORINO Claudio, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Roma, 1963.

MUNIER Charles, *L'Eglise en l'Empire romain (I^er-III^e siècle)*, Paris, 1979.

O'MEARA T.F., *Emergence and decline of popular voice in the selection of bishops. Historical and theological studies*, éd. par W.W. BASSET, Hardford, 1971.

ORTIZ DE URBINA J., *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963.

ORTROY Van, *Saint Ambroise et l'empereur Théodose,* în *Analecta Bollandiana,* XXIII, 1904, pp.417-426.

OSTROGORSKY Georges, *Histoire de l'Etat Byzantin*, traduction française de J. GOUILLARD, préface de Paul LEMERLE, Paris, 1969.

QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* 4 vol., Paris, 1955-1986.

PALANQUE Jean-Rémy, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle,* Paris, 1933.

PAREDI A., *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano, 1941.

PARKES J., *The Conflit of the Church and the Synagogue. A study of the Origin of Antisemitismus*, London, 1934.

PASCOUD F., *Colloque genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris, 1916.

PAVAN M., *La politica gotica di Teodosio nella publicistica del suo tempo,* Roma, 1964.

PETIT Paul, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, Paris, 1955.

Histoire générale de l'Empire romain. 3. Le Bas-Empire (284-395), Paris, 1978.

PIETRI Charles, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440),* 2 vol. Roma, 1976.

PIGANIOL André, *L'Empire chrétien (325-395)*, 2ème édition mise à jour par André Chastagnol, Paris, 1972.

PIPPIDI D.M., *Recherches sur le culte impérial,* Paris, 1939.

PLAGNIEUX Jean, *Saint Grigorie de Nazianz Théologien,* Thèse pour le doctorat en Théologie, Paris, Editions Franciscaines, 1952.

POITTIER Bernard, *Dieu et le Christ selon Grigorie de Nyssa*, préface de Mariette Canévet, Paris, 1994.

POPESCU Emilian, *Christianitas Daco-Romana*, Bucureşti, 1994.

POUCHET Robert, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Rome, 1992.

POULET Dom Charles, *Histoire du Christianisme. Antiquité*, Paris, 1932, pp.317-396.

POURKIER Aline, *L'hérésiologie chez Epifanie de Salamina*, Paris.

QUASTEN Jean, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, 4 vol., Paris, 1955-1986.

RAHNER Hugo, *L'Eglise et l'Etat en le christianisme primitif*, traduction du texte allemand de G. ZINCK, Paris, 1964.

REGNAULT Lucien, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Paris, 1990.

REILLY Gerald F., *Imperium and Sacerdotium. According to St. Basile the Great*, Washington DC, 1945.

REMONDON R., *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, 1964.

RIES Julien, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Louvain, 1987.

RITTER A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965.

ROUSSEAU Ph., *Pachomius*, Berkeley-London, 1985.

SAUFFER E., *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956.

SEAVER J.E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, Lawrence Kansas, 1952.

SEEK Otto, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, V, Stuttgart, 1923.

SELEM A., *Giuliano l'Apostatta nelle „Storie" di Ammiano*, Roma, 1979.

SETTON K.M., *Christian attitude towards the Emperor in the fourth century, especially as shown in addresses to the Emperor*, New-York, 1941.

*** *La signification et l'actualité du II*[e] *concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy-Génève, 1982.

SIMON Hyppolyte, *L'Eglise et politique*, Paris, 1990.

SIMON Marcel, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs în l'Empire Romain (135-425)*, Paris, 1964.

SIMON Marcel – BENOIT André, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antioche Epiphanie à Constantine*, Paris, 1991.

STEFEN Williams and GERARD Friell, *Theodosius. The Empire at Bay*, London, 1994.

STEIN Ernest, *Histoire du Bas-Empire. Tome premier. De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin (284-476)*, Paris, 1959.

STURZO Luigi, *L'Eglise et l'Etat*, traduit de l'italien inédit par Juliette BERTRAND, Paris, 1937.

THELAMON, Françoise, *Païëns et chrétiens au IVe siècle, L'apport de l'"Histoire Ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981.

THOMSON E.A., *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966.

Romans and Barbarians, The Decline of the Western Empire, Madison, 1982.

TURCAN Robert, *Les cultes orientaux en le monde romain*, Paris, „Les Belles Lettres", 1989.

TWOMEY Vincent, *Apostolikos Tronos*, Münster, Aschendorff, 1982.

VASILIEV A.A., *Histoire de l'Empire Byzantin,* tradui de russe par P. Brodin et A. Bourguina, tome I (324-1081), Paris, 1932.

VEROSTA S., *Johannes Chrysostomus - Staatsphilosoph und Geschicts-theologe*, Graz, 1960.

VOGÜE DE Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique en l'Antiquité, Première partie: Le monachisme latin,* 3 vol., Paris, 1991, 1993, 1996.

ZEILLER Jacques, *Les Origines chrétiennes en les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918.

L'Empire romain et l'Eglise, Paris, 1928.

V. Studii şi articole în limbi străine

AZKOUL M., *Sacerdotium et Imperium: the Constantinian Renovatio according to the Greek Fathers*, în *Theological Studies*, 32, 1971, pp.431-464.

BEAUJEU Jean, *Les Apologètes et le culte du Souverain*, în *Le Culte des Souverains în l'Empire romain*, Genève, 1973, pp.103-142.

BEAUMELLE DE LA Angliviel L., *Remarques sur l'attitude d'Ammien Marcellin à l'égard du christianisme*, în *Mélanges d'Histoire Ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, pp.15-23.

BERANGER Jean, *Etude sur Saint Ambroise: L'image de l'Etat în les sociétés animales, Examéron, V, 15, 51-52; 21; 66-72,* în „Etudes de Lettres", Lausanne, 5, 1962, pp.47-74.

BARNARD W. Leslie, *Athanase et les empereurs Constantin et Constance*, în *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973*, édités par Charles KANNENGIESSER, Paris, 1974, pp.125-143.

L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno, în „Cristianesimo nella storia", 11, 1990, pp.505-521.

BERNARDI J., *La lettre 104 de saint Basile. Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut du clercs*, în *Recherches et tradition. Mélanges Patristiques offerts à H. Crouzel*, Paris, 1992, pp.7-19.

BLANCHETIERE F., *Aux sources de l'antijudaïsme chrétien*, în *RHPhR*, 53, 1973, pp.353-398.

BLOD G., *L'hérésie encratite vers la fin du IV^e^ siècle*, în *Science Religieuse, Travaux et Recherches,* 1944, pp.157-210.

BONAMENTE Giorgio, *Potere politico ed autorità religiosa nel „De obitu Theodosii" di Ambrogio*, în *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi Storici in onore di P. Ilarius da Milano*, I, Roma, 1979, pp.83-133.

BRANDON S.G.F., *Jésus et les Zélots. Recherche sur le facteur politique în le christianisme primitif*, traduction de l'anglais par Georges et Béatrice Formentelli, Flammarion, Paris, 1976.

BRAUCH Thomas, *The prefet of Constantinople for 362 A.D.: Themistius*, în *Byzantion*, 63, 1983, pp.31-76.

BURNS T., *The Battle of Adrianople: A Reconsideration*, în „Historia", XXII, 1972, pp.336-345.

CALDERONE Salvatore, *Teologia, politica, succesione dinastica e „consecratio" in éta constantiniana*, în *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, 19, 1973, pp.215-220.

CAMERON A., *Gratien's Repudiation of the Pontifical Robe*, în *JRS*, 58, 1968, pp.96-102.

CAMUS P.M., *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux de la fin du IV^e^ s.*, Paris, 1967, pp.246-264.

CARON P.G., *L'intervention de l'autorité impériale în l'élection des évêques*, în „Revue de droit canonique", XXVIII, 1978, pp.76-83.

CATOIRE A., *L'intervention des laïcs în l'élections des évêques*, în „Echos d'Orient", 1912, XV, pp.412-426.

CAZELLES Henri, *Bible et Politique*, în *RechSR*, 59, 1971, pp.497-530.

CECCHINI Felice P., *Relazioni tra chiesa e stato secondo S. Ambrogio*, în *Miscellanea Francescana*, Roma, LIII, I, 1953, pp.403-435.

CHASTAGNOL André, *Les Espagnols en l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodose*, în

Colloq. CNRS Les Empereurs romains d'Espagne, Paris, 1965, pp.269-292.

CHRISTENSEN T., *The so-colled Edit of Milan*, în „Classica et Medievalia", 35,1984, pp.129-175.

CLERQ DE V.C., *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism*, în „Studia patristica", I, Paris, 1955, pp.601-606.

CONSOLINO Franca Ela, *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De Obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, în „Cristianesimo nella storia", XV/2, 1994, 257-277.

CORBELLINI Cl., *Sesto Petronio Probo e l'elezione episcopale di Ambrogio,* în *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere e scienze morali e storiche*, XIX, 1975, pp.181-189.

COURCELLE Pierre, *Jugements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs du IV^e^ siècle et la défaite suprême du paganisme,* în „Revue des Etudes Anciennes", Bordeaux, 1969, pp.100-130.

CRACCO RUGGINI L., *Ambrogio e le oposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, în „Augustinianum", 14, 1974, pp.409-449.

CROKE B., *Arbogast and the Death of Valentinian II*, în „Historia", XXV, 1976, pp.235-244.

GRESTOU Panayiotes, *The ecumenical character of the first synod of Constantinople, 381*, în „The Greek Orthodox Theological Review", 27, 4, 1982, pp.359-374.

DAGRON Gilbert, *L'Empire romain d'Orient au IV^e^ siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios,* în „Travaux et Mémoires", 3, Paris, 1968, pp.1-242.

Les moines et la Ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451), în „Travaux et Mémoires", 4, 1970, pp.229-276.

DARROUZES Jean, *Listes synaodales et notitiae*, în *REB*, 28, 1970, pp. 57-96.

DECKER De Daniel, *La politique religieuse de Maxence*, în „Byzantion”, XXXVIII, 1968, pp. 472-562.

D'ELIA S., *Ammiano Marcellino ed il cristianesimo*, în „Studi Romani”, t.X, pp. 372-390.

DEMONGEOT Emilienne, *Modalités d'établissement des fédérés barbares de Gratien et de Théodose*, în *Mélanges d'Histoire Ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, pp.143-160.

DRĂGULIN Gheorghe, *Sinodul II ecumenic şi unele personalităţi ale lui în cinstea milenară a Ortodoxiei româneşti*, în „BOR”, XCIX, 7-8, 1981, pp.867-887.

DUPONT Cl., *La politique de Julien à l'égard du christianisme en les sources littéraires des IV^e^ et V^e^ siècles après Jésus-Christ*, în „Atti Accademia Romanistica Constantiniana”, 3, Perugia, 1979, pp.197-216.

DUVAL M.Y., *L'Eloge de Théodose în la Cité de Dieu (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources*, în „Recherches Augustiniennes”, Paris, 4, 1966, pp.135-179.

Bellérophon et les ascètes chrétiens, Melancholia ou opium?, în „Caessarodunum”, II, 1968, pp.183-190.

Formes profanes te formes bibliques în les oraisons funèbres de saint Ambroise, în *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, în Entretiens de la Fondation Hardt, 13, Vandoeuvre-Genève, 1976, pp.235-291.

DVORNIK Francis, *Empereur, popes and counciles*, în „Dumbarton Oaks Papers”, VI, 1951, pp.3-23.

EBBINGHAUS A. Ernest, *The date of Wulfila's episcopal ordination*, în „Neophilologus”, LXXV, 1991, pp.311-313.

EGGER R., *Der erste Theodosius*, în „Byzantion“, V, 1929-1940, pp.9-52.

EHRHARD A., *The First two years of emperor Theodosius I*, în „Journal Ecclesiastical History”, 15, 1964, pp.1-17.

ENSSLIN Wilhelm, *La politica ecclesiastica dell'imperatore Teodosio agli inizi del suo governo,* în „Nuovo Didaskaleion”, Catania, 2, 1948, 5-35.

Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d.Gr., în „Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften”, Heft 2, München, 1953, pp.1-88.

FAIVRE Alexandre, DIBOUT Cécile, *Les premiers chrétiens et l'armée*, în „Notre Histoire”, 88, Avril 1992, pp.10-14.

FALCHI Gian Luigi, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, în *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana, VII Convegno internazionale*, Perugia, 1988, pp.203-211.

FALLER O., *La data della consecrazione vescovile di Sant'Ambrogio*, în „Ambrosiana”, Milano, 1942, pp.97-112.

FONTAINE Jacques, *Les Chrétiens et le servie militaire în l'Antiquité*, în „Concilium”, 7, 1965, pp.95-105.

L'Aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVème et Vème siècles, în „Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, XV, 1979, pp.28-53.

Le Culte des martyrs militaires et son expression poétique au Ier siècle: l'idéal évangélique de la non-violence în le christianisme théodosien, în „Augustinianum”, 20, 1980, pp.141-171.

FOWDEN G., *Bishops and Temples in the Earsten Roman Empire A.D. 320-435*, în *JTS*, 1978, pp.53-78.

FREND William H.C., *Monks and the end of the Greco-Roman paganism in Syria and Egypt*, în „Cristianesimo nella storia”, 11, 1990, pp.469-484.

GANSHOF François-L., *Saint Martin et le comte Avitianus*, în *Analecta Bollandiana*, LXVII, *Mélanges Paul Peeters I*, Bruxelles, 1949, pp.203-223.

Note sur l’élection des évêques în l’Empire romain au IV^e^ siècle et pendant la première moitié du V^e^ s., în „Revue internationale de droit de l’antiquité”, 1950, IV, pp.467-498.

GASSOWSKA B., *Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientes and the Destruction of the Allat Temple in Palmyra*, în „Archeologia”, 33, 1982, pp.107-123.

GAUDEMET Jean, *La condamnation des pratiques païennes en 391*, în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Beauchesne, 1972, pp.597-602.

Les relations entre le pouvoir politique et les communautés chrétiennes d’après le Code Théodosien, în *Atti dell’Accademia romanistica constantiniana*, 4, Perugia, 1981, pp.431-446.

L’Eglise et l’Etat au IV^e^ siècle, în *Studi in onore di A. Biscardi, I., Milan: Cisalpino-Goliardica*, 1981, pp.75-91.

Politique ecclésiastique et législation religieuse après l’Edit de Théodose I de 380, în *Atti dell’Accademia romanistica constantiniana, VI Convego internazionale*, Perugia, 1986, pp.1-22.

La législation anti-païenne de Constantin à Justinien, în „Cristianesimo nella Storia”, 1990, pp.13-31.

GAUGAUD Dom, *Les critiques formulées contre les premiers moines d’Occident*, în „Revue Mabillon”, XXIV, 1934, pp.145-163.

GEANAKOPLOS J. Deno, *Church and State in the Byzantine Empire: A reconsideration of the problem of Caesaropapism*, în „Church History”, XXXIV, 1965, pp.381-403.

GLUSCHANIN E.P., *Die Politik Theodosius I und die Hintergrund des Sogenannten Antigermanismus im Öströmischen Reich*, în „Historia”, XXXVIII, 1989, pp.224-249.

GOTTLIEB Günther, *Les évêques et les empereurs în les affaires ecclésiastiques du 4e siècle*, în „Museum Helveticum”, 33, 1976, pp.38-50.

GOUILLARD, J., *L'hérésie în l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle*, în „Travaux et Mémoires”, 1, 1965, pp.299-324.

GRIBOMONT Jean, *Le Dossier des origines du messalianisme*, în „Epektasis”, Pais, 1972, pp.611-625.

GRYSON, R., *Elections épiscopales en Orient au IVe siècle*, în *RHE*, t.LXXIV, 1979, pp.301-345.

Les élections épiscopales en Occident au Ier siècle, în *RHE*, 1980, pp.297-283.

GUILLET Jacques, *Jésus et la Politique*, în *RechSR*, 59, 1971, pp.531-544.

HADAS-LEBEL Mireille, *Le prosélitisme juif în les premiers siècles de l'ère chrétienne*, în *Les chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris, 1979, pp.23-33.

HEATHER P., *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies”, 27, 1986, pp. 289-318.

HEIM François, *L'influence exercée par Constantin sur Lactance; la théologie de la victoire*, în *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IVe Colloque d'Etudes Historiques et patristiques*, Chamailes, 21-23

septembre 1976, éditées par J. Fontaine et M. Ferrin, pp.155-741.

Les figures du prince idéal au IV^e^ siècle: du type au modèle, în „Cahiers de Biblia Patristica”, 2, Strasbourg, 1989, pp.277-301.

HERMANN E., *Ecclesia in republica. Die Entwicklung der Kirche von pseodo-staatlicher zu staatlichinkor-porierter Existenz*, Frankfurt, 1980, pp.290-348.

HONIGMANN, E., *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, în „Byzantion”, 11, 1936, p.429-449.

IVAN Iorgu D., *Hotărârile canonice ale sinodului II ecumenic şi aplicarea lor de-a lungul secolelor*, în *BOR*, XCIX, 7-8, 1981, pp.821-866.

JANIN R., *L’empereur en l'Eglise byzantine*, în „Nouvelle Revue Théologique”, LXXVII, 1955, pp.49-60.

JUDGE E.A., *The Earlist Use of Monachos (P.Coll. Youtie 77) for „Monk” and the Origins of Monasticism*, în *JAC*, 20, 1977, pp.72-89.

JULLIEN C., *Note gallo-romaine, XCVII, sur Les relations de Saint Martin et l’autorité publique*, în *REA*, XXIV, 1923, pp.49-55.

KING N.Q., *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A.D.*, în „Studia Patristica”, I, Berlin, 1957, pp.635-641.

LAMBERT C., *Théodose, Saint Ambrosie et les juifs à la fin du IV^e^ siècle*, în *Politique et religion en le judaïsme ancien et médieval*, sous la résponsabilité de D. TOLLET, Paris, 1987, pp.77-84.

LEROUX J.M., *Saint Jean Hrisostome: Les Homélies sur les Statues*, în „Studia Patristica”, III, 19961, pp.233-239.

L'HUILLER P., *Quelques remarques à propos des élections épiscopales en l'Orient bizantin*, în *REB*, 1967, t.XXV, pp.101-105.

LIPPOLD A., *Ursius und Damasus*, în „Historia", 14, 1965, pp.105-128.

MANFREDINI A.D., *„Ad ecclesiam confugere", „ad statuas confugere" nell'età di Teodosio I*, în *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana*, 6, Città di Castello, 1986, pp.39-58.

MAROT Hilaire, *Les conciles romains des IV[e] et V[e] siècle et le développement de la primauté*, en *1054-1954. L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1954, 209-240.

Unité de l'Eglise et diversité géographique aux premiers siècles, în *L'Episcopat et l'Eglise Universelle*, ouvrage publié sous la direction de Y. CONGAR et B.D. DUPUY, Paris, 1964, pp.565-590.

MARTROYE M.F., *L'asile et la législation impériale du IV[e] au VI[e] siècle*, în „Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France", V, Paris, 1918, pp.159-246.

Le titre de Pontifex Maximus et les empereurs chrétiens, în *Ibidem*, 1928, pp.192-197.

MENDIETA DE Amand, *Damase, Athanase, Mélèce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre les Eglises d'Alexandre, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370-379)*, în *1054-1950. L'Eglise et les Eglises, neufs siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, Editions de Chevetogne, Coll. *Irénikon*, 1954, pp.261-277.

METZ René, *L'intervention de Théodose au deuxième concile oecuménique (Constantinople, 381)*, în „Etudes du droit canonique", dédiées à Gabriel LE BRAS, t.I, Paris, 1965, pp.651-664.

MUNIER Charles, *Les doctrines politiques de l'Eglise ancienne*, în „Revue des Sciences Religieuses", 62, 1, 1988, pp.42-53.

NATALI Alain, *Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IV^{e} siècle d'après Jean Hrisostome*, în *Jean Hrisostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974,* édités par Charles Kannengiesser, Paris, 1975.

NAUTIN Pierre, *Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le „De fide" (livres I et II)*, în *Ambroise de Milan. XVI^{e} Centenaire de son élection épiscopale,* Paris, 1974, pp.229-244.

NORTON M.A., *Pape Damase; Leaders of Iberian Christianity*, Boston, 1962.

ORGELS Paul, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes*, în „Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques", 5° série, t.XXXIV, 1948, pp.176-192.

PACHOUD François, *Le rôle du providentialisme în le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, în „Museum Helveticum", 40, 1983, pp.197-206.

L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens, în „Cristianesimo nella Storia", 11, 1990, pp.545-577.

PALANQUE Jean-Rémy, *L'empereur Gratien et le grand pontifcat païen*, în „Byzantion", VIII, 1933, pp.41-47.

PAPOULIDIS C., *La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles oecuméniques*, în „Byzantion", 3, 1971, pp.125-133.

PAVAN M., *La battaglia di Adrianople (378) e il problema gotica nell'impero romano*, în „Studi Romani", XXVII, 1979, pp.153-165.

PERI Vittorio, *La dénomination de patriarche în la titulature ecclésiastique du IV^e^ au XVI^e^ siècle*, în „Irénikon”, LXIV, 1991, pp.359-364.

La Chiesa di Roma e le missioni „Ad gentes” (sec.VIII-IX), în *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio,* sous la dir. de M Maccarrone, Lib. ed. Vaticana, 1991, pp.567-642.

PETIT P., *Sur la date du „Pro templis de Libanius”*, în „Byzantion”, XXI, 1951, pp.285-310.

PETRITAKIS M. Jean, *Interventions dynamiques de l'empereur de Byzance en les affaires ecclésiastiques*, în „Byzantion”, 3, 1971, pp.137-146.

PIETRI Charles, *Mythe et réalité de l'Eglise constantinienne*, în *Les quatre fleuves*, Paris, 1974, pp.22-39.

PITSAKIS G. Constantin, *La „ΣΥΝΑΛΛΗΛΙΑ”, principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat. (Idéologie et pratique byzantines et tranformations contemporaines)*, în „Kanon”, 1991, pp.17-35.

RABELLO Alfredo M., *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-V secolo)*, în *Atti dell'Accademia Romanestica Constantiniana, VII Convegno internazionale*, Perugia, 1988, pp.213-217.

ROSEN Klaus, *Ilario di Poitiers e la relazione tra Chiesa e lo Stato*, în Giorgio BONAMENTE, *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Roma-Macerata, 1988, pp.63-74.

ROUGE J., *La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de CTh XVI, 5, 6-24*, în *Epektasis, Mélanges J. Daniélou,* Paris, 1972, pp.635-633.

ROWE A., *The great Serapeum of Alexandria*, în „Bulletin of the John Rylands Library”, 398, 1957, pp.485-520.

SCHWARTZ Z., *La fin du Sérapeum d'Alexandrie*, în *American Studies in Papyrology, vol. I, Essays in Honor of C.B. Welles*, New Haven, 1966, pp.97-111.

SCICOLONE S., *I presupposti politici della polemica di Giuliano contra o cristiani*, în *Religione e politica nel mondo antico*, par M. SORDI, Milano, 1981, pp.223-236.

SIMON Marcel, *La polémique antijuive de Saint Jean Hrisostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*, în *Recherches d'histoire judéo-chrétienne,* 1967, pp.140-153.

SORDI Marta, *La concezione politica di Ambrogio*, în Giorgio BONAMENTE, *op.cit.*, pp.143-154.

STIERNON D. et L., *Gotthia*, în *DHGE*, XXI, Paris, 1986, col.862-863.

SZIDAT J., *Die Usurpation des Eugenius*, în „Historia", XXVIII, 1979, pp.487-508.

THELAMON Françoise, *L'Empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, în „Studia patristica", X, 1970, pp.310-314.

Sérapis et le baiser du soleil. Les truquages du Sérapeum d'Alexandrie selon Rufin et Quodvultdeus, în *Antichità Altoadriache*, Udine, 5, 1974, pp.227-317.

Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d'après Rufin et Augustin, în „Cristianesimo nella storia", 11, 1990, pp.523-544.

TURNER, C.H., *Documents. Canons attributed to the Council of Constantinople A.D. 381, together with the names of the bishops, from two Patmos mss PoB' PoΓ'*, în „The Journal of Theological Studies", XV, 1914, pp.161-178.

VAILHE S., *Les origines de l'Eglise de Constantinople*, în „Echos d'Orient", 10, 1907, pp.287-295.

VALDENBERG Vladimir, *Discours politiques de Thémistés în leur rapport avec l'antiquité*, în „Byzantion”, I, 1924, pp.557-580.

VISMARA Giulio, *Ambrogio e Teodosio: I limiti del potere*, în „Studia et Documenta Historiae et Iuris”, LVI, 1990, pp.256-269.

VOGEL Cyrille, *Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique, du III^e^ au V^e^ siècle,* în *L'Episcopat et l'Eglise universelle…,* pp.591-636.

VOGLER Chantal, *Les juifs dans le Code Théodosien*, în *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris, 1979, pp.35-74.

WARD J.H., *The Notitia Dignitatum*, în „Latomus”, XXXIII, 1974, pp.397-434.

WILLEBRANDS J., *Le Concile de Constantinople de 381, II^e^ oecuménique. Son importance et son actualité*, în „Irénikon”, LIV, 1981, p.163-191.

E. WIPSZYCKA, *Les ressources et les activités économiques des Eglises en Egypte du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, Bruxelles, 1972.

Lista lucrărilor publicate de către autorul nostru

I. Cărți:

Publicate

1. *Studia Ecclesiatica. Contribuția personalităților care au ilustrat catedra de Teologie Istorică a Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității București (1881-1989), I Editura Bizantină,* București, 2003, 268 p.

2. Biserica și Statul în primele patru secole – Editura *Sofia*, București, 2003, 292 p.

3. *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel mare (379-395),* Editura *Bizantină,* București, 2003, 391 p.

4. *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist (1945-1964),* Editura Sofia, 2005, 223 p.

5. Am coordonat împreună cu Constantin C. Petolescu și Tudor Teoteoi volumul: *Studia Historica et Theologice. Omagiu Profesorului Emilian POPESCU,* EIBMBOR, București, 2003, 864 p.

6. Am coordonat împreună cu d-l Asist. Dr. Radu Petre Mureșan volumul *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană, Editura Universității București,* București, 2006, volum realizat în cadrul proiectului Implicații ale religiilor asupra securității în contextul extinderii U.E.” (I.R.Ext.U.E.) (nr. CEEX-m3-c3-12542) ce face parte din programul de „Cercetare de Excelență 2006”, Modulul 3, al Ministerului Educației și Cercetării.

II. Studii și articole în periodice și volume colective

1. *Mărturii arheologice privind vechimea creștinismului în sudul Moldovei*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei,* LXII, nr. 1-2, 1986, p. 83-91.

2. *Organizarea administrativă și religioasă a Imperiului Bizantin dată de Vasile I Macedoneanul și importanța ei pentru istoria poporului român,* în *Studii Teologice (ST),* XLI, nr. 5-6, 1989, p. 98-117.

3. *Populația autohtonă pe teritoriul nord-dunărean al României în sec. IV-VII, în lumina izvoarelor literare*

romano-bixantine, în *Biserica Ortodoxă Română (BOR),* CVII, nr. 5-6, 1989, p. 150-167.

4. *Ctitoriile de biserici și mînăstiri ale dregătorilor domnești din jud. Vrancea. Contribuție la un atlas geografic*, în *Glasul Bisericii (GB),* XLVIII, nr. 6, 1989, p. 73-106.

5. *L'Eglise «Saint Nicolas-L'Ancienne» de Focșani,* în *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine,* XX, nr. 2, 1990, p. 50-52.

6. *Dobrogea în timpul lui Alexios I Comnenul*, în *BOR,* CIX, nr. 1-3, 1991, p. 90-105.

7. *Constantin al VII-lea Porfirogenetul - «De administrando imperio». Valoarea sa istorică*, în *ST,* XLII, nr. 5-6, 1990, p. 76-90.

8. *Un preot fără revereandă - Prof. Dr. Docent Alexandru Elian*, în *GB,* LVIII, nr. 9-10, 1998, p. 161-189; republicat cu revizuiri și îmbunătăPiri în vol. *Studia Ecclesiastica*.

9. În colaborare cu Vasile MERTICARIU și Marin COJOC, *Etudes et recherches de Byzantinologie des six dernières années,* în *Etudes Byzantines et Post-Byzantines,* vol. II, Editura Academiei Române, București, 1991, p. 203-213.

10. *Părintele Profesor Dr. Ioan Rămureanu – Contribuții la Istoria Bisericească Universală,* în *GB,* LV, nr. 5-8, 1999, p. 172-191; republicat cu revizuiri și îmbunătăPiri în vol. *Studia Ecclesiastica*.

11. *1359-1999: 640 de ani de existență a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei,* în *Almanahul Bisericesc al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor,* 2000, p. 48-74.

12. *Personalități ale teologiei Ortodoxe Române cu studii la Strasbourg. Contribuții la relațiile interuniversitare și ecumenice,* în *Priveghind și lucrând pentru mântuire. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei. 1 iulie 1990-1 iulie 2000,* Editura *Trinitas*, Iași, 2000, p. 242-252.

13. *Facultatea de Teologie Ortodoxă din București – Date istorice și statistice*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă-Patriarhul Justinian, București,* pe anul 2001-2002, p. 37-67.

14. *Biserică și Stat în secolul IV. Modelul teodosian,* în *Ibidem,* p. 197-217.

15. *Biserică și Stat în primele trei secole,* în vol. *Slujitor al Bisericii și al Neamului. Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea a 70 de ani,* Cluj-Napoca, 2002, p. 179-190.

16. *Contribuții la istoricul satului și al Bisericii din Voloșcani,* în curs de apariție în volumul, *Contribuții la istoricul satului și al bisericii din Parohia Voloșcani,* volum închinat P.S Epifanie, Episcopul Buzăului și Vrancei, la împlinirea a 75 de ani, Editura *Episcopiei Buzăului,* Buzău, 2002, p. 429-459.

17. Un mărturisitor al Bisericii Ortodoxe Române: Prof. dr. Teodor M. Popescu, în *GB,* LVII, nr. 1-3, 2002, p. 185-224; republicat cu revizuiri și îmbunătățiri în vol. *Studia Ecclesiastica.*

18. Biserica ortodoxă Română și puterea comunistă în timpul Patriarhului Justinian Marina, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă…, în colaborare cu Adrian Nicolae Petcu, București, 2002, p. 93-154.

19. Biserica Ortodoxă Română și evreii în timpul lui Antonescu, în colaborare cu Adrian Nicolae Petcu, în *Dosarele Istoriei,* an. VII, nr. 11 (75), 2002, p. 13-17.

20. Pentru restituirea adevărului istoric, în *Dosarele Istoriei,* an. VIII, 1 (77), 2003, p. 8-11.

21. Profesorul Nicolae Dobrescu (1874-1914) – în *Studia Historica. Analele Universității „Dunărea de Jos”- GalaPi-Istorie,* Fascicola 19, tom I, 2002, p. 171-182.

22. Activitatea științPifică, didactică și universitară a profesorului Emilian Popescu în volumul: *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian POPESCU, coordonat de mine împreună cu* Constantin C. Petolescu și Tudor Teoteoi Editura, București, 2003, p. 35-62.

23. Studiile de doctorat în Teologie Istorică la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, în vol. *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian POPESCU,* p. 619-637.

24. Viața și misiunea parohiei azi: împliniri, probleme, perspective, în GB, nr. 5-8, 2003, p. 77-91.

25. Părintele prof. dr. Ioan G. Coman (1902-1987) – O sută de ani de la nașterea sa, în GB, nr. 5-8, 2003, p. 191-223.

26. Studiile de doctorat în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București între anii 1990-2003 în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă - Patriarhul Justinian, București,* pe anul 2002-2003, p. 575-590.

27. Catedrala patriarhală din București – O istorie a eșecurilor, în colaborare cu Adrian Nicolae Petcu, în revista *Rost. Manifest românesc,* an II, nr. 14-15p. 26-35.

28. Aspecte din activitatea părintelui prof. dr. Dumitru Stăniloae la Institutul Teologic din București, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", București,* anul universitar 2003-2004, p. 377-398.

29. *Clerici vrânceni în rezistența anticomunistă din anii '50*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", București,* anul universitar 2005, p. 183-194.

30. *Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române privind integradrea în Uniunea Europeană,* în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană, Editura Universității București,* București, 2006, p. 28-39.

31. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană: Probleme și perspective,* în *Ibidem*, p. 129-144.

32. *Note de lectură asupra Raportului Tismăneanu,* în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", București,* anul universitar 2006, p. 185-206.

33. *Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană. Exigențe, probleme și perspective,* în *St Teol*, 1, 2007, p. 6-50.

34. *Teodor M. Popescu,* în *Martiri pentru Hristos din România, în perioada regimului comunist,* Editura IBMBOR, București, 2007, p. 249-259.

35. *Demnitatea de patriarh în Biserica creștină Semnificația termenului, apariția și utilizarea acestuia*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", București,* anul universitar 2007, p. 171-180.

36. *Aspecte din activitatea profesorului Nicolae Chiıescu la Institutul Teologic din București-Conducere de doctorat,* în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", București,* anul universitar 2007-2008, p. 369-378.

Recenzii:

1. *Scurtă prezentare a enciclopediei L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME (I)* în curs de publicare în revista *Ortodoxia*, nr. 1-2, 2000, p. 139-141.

2. *Un Adevăr în locul unui mare neadevăr, în Vestitorul Ortodoxiei, nr. Ianuarie 2002.*

Cronici, articole și reportaje:

1. *Comemorarea eroilor români la Soultzmatt - Alsacia,* în *Vestitorul Ortodoxiei (VT),* 30 iunie 1993, p. 8.

2. *Ora et labora*, în *Revista Sfânta Treime*, Offenburg-Germania, an. I, nr. 2, 1993, pp.11-12.

3. *Actualitatea Ortodoxă,* în *Ibidem*, pp. 15-16.

4. *Semnificația Rusaliilor*, în *Ibidem*, nr. 3, 1993, p. 9.

5. *Calea Mântuirii,* în *Ibidem*, nr. 4-5, iulie-august 1993, pp. 15-16.

6. *Sfinții lunilor iulie-august*, în *Ibidem*, pp. 7-10.

7. *Adevărul Revelat,* în *Ibidem*, nr. 6-7, 1993, pp. 12-13.

8. *SemnificaPia Nașterii Domnului,* în *Ibidem*, nr. 8-9, noiembrie-decembrie 1993, pp. 9-10.

9. *Sfinții lunilor noiembrie-decembrie*, în *Ibidem*, pp. 13-14.

10. *Lumea bolnavă a sectelor religioase «Copiii Domnului»,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, august 1993, p. 8.

11. *Când Biserica micșorează distanțele...*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 15 noiembrie 1993, p. 8.

12. *Moment aniversar,* în *Sfânta Treime,* nr. 4-6, 1994, p. 4.

13. *Despre Dumnezeu*, în *Ibidem*, pp. 16-17.

14. *Transilvania în istoriografia occidentală de astăzi,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, 31 ianuarie 1994, p. 6.

15. *Vizita Sanctității Sale Bartolomeu I, patriarhul Ecumenic, la Strasbourg. «Europa nu se poate lipsi de experiența spirituală și bisericească a părții orientale a creștinătății»*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 15 mai, 1994, p. 5.

16. *Mântuitorul Iisus Hristos în sânul Sfintei Treimei*, în *Revista Sfânta Treime*, an. II, nr. 7-9, 1994, pp. 13-14.

17. *Sfânta Treime - baza spiritualităPii creștine*, în *Ibidem*, p. 15-16.

18. *Rolul îngerilor în iconomia mântuirii oamenilor*, în *Ibidem*, nr. 10-12, p. 17-18.

19. *Moment aniversar*, în *Ibidem*, an. III, nr. 1, 1995, p. 4.

20. În colaborare cu Corin CONDREA, *Pelerinaj în "ara Sfântă,* în *Ibidem*, p. 7-10.

21. *Actualitatea ortodoxă,* în *Ibidem*, p. 17-18.

22. *Crearea omului*, în *Ibidem*, p. 22-23.

23. *Parohia Ortodoxă Română «Sfânta Treime» din Offenburg-Germania în depenedența canonică a Mitropoliei Ortodoxe Române Autonome din Germania și Europa centrală,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, martie 1996, p. 7-8.

24. *Un eveniment cu largi ecouri*, în *Revista Sfânta Treime*, an. III-IV, nr. 2, 1995-1996, p. 3.

25. *Pomenirea eroilor la Cimitirul militar român din Soultzmatt-Alsacia-Franța*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 1-15 mai 1996, p. 8.

26. *Mărturii...Mărturii... Mărturii...,* în *Revista Sfânta Treime*, an III-IV, nr. 2, 1995-1996, p. 21-24.

27. *Providența în Sfânta Scriptură,* în *Ibidem*, p. 36-37.

28. *FrăPia Ortodoxă Română în anul 1996,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, 1 decembrie 1997, p. 6.

29. *Spiritualitate și Comuniune la Dunărea de Jos. Sesiunea anuală a Comisiei Naționale Române de Istorie Ecleziastică Comparată,* în *VO*, 1 decembrie 1998, p. 6.

30. *Părinte Patriarh Teoctist a primit candidații la posturile didactice de la Facultatea de Teologie din București. «Așa să vă fie fapta precum cuvântul scris»,* în *VO*, 31 ianuarie, 1999, p. 10.

31. *Scurtă istorie a relațiilor dintre Biserica ortodoxă și Biserica Romano-Catolică,* în *VO*, 1 mai 1999, p. 4 și p.7.

32. *Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, scurte date statistice*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 1 iunie 1999, p. 2.

33. *Frăția Ortodoxă Română în anul 1998*, în *Glasul Bisericii*, LV, nr. 1-4, 1999, p. 163-166.

34. *Distinsul profesor dr. Niculae I. Șerbănescu a trecut la Domnul,* în *Vestitorul Ortodoxiei,* 1 octombrie 1999, p. 2.

35. Frăția Vestitorul Ortodoxiei, decembrie 1999, p. 5

36. Ortodoxia românească și Mihai Eminescu, în *Vestitorul Ortodoxiei, XII,nr. 251- 252, 1 august 2000,* p. 12.

37. *Profesorul Dr. Emilian Popescu la a 73-a aniversare* în *Vestitorul Ortodoxiei*, *XIII*, nr. 264-265, 15 martie 2001, p. 11.

38. *Dezbatere asupra Uniației la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, anul XII, nr. 281-282, decembrie 2001, p. 14.

39. *Un neadevăr în locul unui mare Adevăr,* în *Vestitorul Ortodoxiei*, anul IV, nr. 283-284, ianuarie 2002, p.13.

40. *Profeția Patriarhului Justinian* în *Vestitorul Ortodoxiei*, anul IV, nr. 286, 1 martie, 2002, p.1.

41. Biserica Ortodoxă Română și evreii în timpul lui Antonescu, în colaborare cu Adrian Nicolae Petcu, în *Vestitorul Ortodoxiei,* anul IV, nr. 292-293, 15 iunie 2002, p. 4-5.

42. Biserica Ortodoxă și puterea comunistă, în *Vestitorul Ortodoxiei,* anul XIV, nr. 292-293, decembrie 2002, p. 6.

Editor:
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș

O ediție
online *gratuită*



Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor